المغني

في أبواب التوحيد والعدل

إملاء

القاضي أبي الحسن عبد الجبار

الأسدآبادي

المتوفى سنة ٤١٥ هجرية

الفرق غير الإسلامية

المغني

في أبواب التوحيد والعدل

إملاء

القاضي أبي الحسن عبد الجبار

الأسد آبادي

المتوفى سنة ٤١٥ هجرية

الفرق غير الإسلامية

تحقيق

الدكتور محمود محمد قاسم

مراجعة

الدكتور إبراهيم مدكور

اشراف

الدكتور طه حسين

بسم الله الرحمن الرحيم

اعتمدت فى تحقيق هذا الجزء على نسختين : الأولى هى المصورة عن مخطوط المكتبة العامة بصنعاء اليمن أشرت إليها بحرف م أول حروف المتوكل على الله إمام اليمن السابق الذى كان يملك المخطوط . والنسخة الثانية مصورة عن مخطوط تملكه دار الكتب المصرية وأشرت إليها بحرف خ اختصارا لكلمة « نسخة » . كما أنى رجعت أيضا إلى كتب أخرى استفادت من نفس المصادر التى نقل عنها القاضى ، وإلى مؤلفات فى تاريخ المسيحية والمذاهب الفارسية القديمة .

والنسخة تحتوى على نص كامل للجزء الخامس من المغنى ، وهو آخر الأجزاء المخصصة للتوحيد ، وفيه الكلام على الثنوية والمجوس والنصارى والصابئين ومذاهب العرب فى الجاهلية ثم الكلام فيما يتعلق بأسماء الله وصفاته .

١٩٥٨/١١/٣١

محمود الخضيرى

بسم الله الرحمن الرحيم

ذكر فصول الجزء الخامس من الكتاب المغنى وأبوابه

الكلام على الصابين

علامات المخطوطات

م = صورة شمسية للمخطوط رقم ٩٤ في المكتبة المتوكلية العامة الجامعة لكتب الوقف العمومية بصنعاء اليمن .

خ = صورة شمسية لمخطوط آخر بدار الكتب المصرية رقم ١٩٥٤/١٩٣ (٢٥٨٠٨ ب)

— = نقص .

+ = زيادة .

ونورد في الهامش وصف الكتب التي نقلت عبارات مما ذكره القاضي عبد الجبار في هذا الكتاب .

١٩٩ظ

بسم الله الرحمن الرحيم

الكلام على الثنوية القائلين بالنور والظلمة (١)

فصل

في ذكر جمل من مذاهبهم وما تختص به كل فرقة منهم من المذاهب

إعلم أن كثيراً من المذاهب يُستغنى بذكر تفصيله عن التشاغل بذكر نقضه (٢) وإفساده لتناقضه في نفسه وكونه غير مبني على الأدلة والحجاج وعلى أصول مقررة ولكون كثير منه غير معقول . ومذاهب الثنوية من هذا القبيل . فلذلك عزمنا على ذكر جمل من مذاهبهم وإضافة مذهب كل فريق منهم إليه ليعرف القول في ذلك

ونعتمد في كل ما نحكيه على ما أورده الحسن بن موسى في كتاب الآراء والديانات لأنه موثوق بحكايته .

وما نحكيه عن غيره يبين المحكي عنه ليعرفه الناظر في كتابنا .

ذكر الحسن بن موسى في كتابه من فرق الثنوية المانوية . وربما قيل فيهم المنانية . وذكر المزدقية والديصانية والمرقونية والماهانية . وذكر المجوس وذكر أحمد بن الحسن المسمى فرقة أخرى يقال لها المقلاصية . وذكرا جميعاً من رؤساء الثنوية عبد الكريم بن أبي العوجاء . والنعمان الثنوي . وأبا شاكر الديصاني . وابن طالوت . وابن أخي أبي شاكر . وعبد الله بن المقفع . وبشار الأعمى الشاعر . وغسان الرهاوي . وحماد عجرد . وقد حكي عن كل واحد منهم

---

(١) الكلام ... الظلمة : — م (٢) بذكر نقضه : بنقضه خ

مذاهب يخالف بها صاحبه من الفروع ، وإن كانوا يتفقون فى التثنية [١]

حكاية قول المانوية

قالت المنانية ، وهم أصحاب مانى الثنوى ، فيما حكاه الحسن بن موسى : إن العالم مركب من شيئين : نور وظلمة ، وهما قديمان لم يزالا ولا يزالان . وأحالوا حدوث شىء من الصنعة والتركيب إلا من أصل قديم . وقالوا : لم نر إلا حساسَين قويّين درّاكين سميعين بصيرين وهما مختلفان فى النفس والصورة ومتضادان فى الفعل والتدبير . فجوهر النور [٢] فاضل حسن مختص بالصفاء والنقاء وطيب الريح وحسن المنظر ؛ ونفسه خيرة كريمة نفّاعة ، وكل خير وصلاح وسرور من فعلها ؛ ليس فيها شىء من الشر ولا من الضرر . وجوهر الظلمة على ضد ذلك من النقص والكدورة ونتن الريح وقبح المنظر ؛ ونفسها نفس شريرة بخيلة سفيهة منتنة [٣] ضارة ؛ وكل شر وضرر وغم وفساد فمنها يكون .

وزعموا أنهما لم يزالا متباينين ثم امتزجا من بعد . وزعموا أن عالميهما غير متناهيين من كل جهاتهما إلا من جهة تلاقيهما . ثم اختلفوا فقال بعضهم إن النور لم يزل فوق الظلمة وهى تحته على الاستواء .

وحكى أبو عيسى الوراق عن أكثرهم أن النور لم يزل مرتفعا فى ناحية الشمال ؛ والظلمة منحطّة فى ناحية الجنوب . وقال بعضهم : كل واحد منهما إلى جنب الآخر . وقال بعضهم إن تلاقيهما على جهة الانتصاب وفى الظلمة اضطجاع . واختلفوا فى تلاقيهما ؛ فقال بعضهم : يتماسان من غير فاصل كتماس الشمس والظل ، وهذا قول معظمهم . وقال بعضهم إن تلاقيهما على المجاورة وبينهما فرجة .

---

(١) التثنية : الشبه م .

(٢) النور : + جوهر خ . (٣) منتنة : مميتة خ

وزعموا أن كل واحد منهما خمسة أجناس أربعة أبدان . وهى من النور : النار والنور والريح والماء والخامس هو الروح ، وهو النسيم . والنسيم يتحرك فى هذه الأبدان . فأبدان الظلمة : الحريق والظلمة والسموم والضباب ؛ وروحها الدخان ، ويسمونها الهامة . وزعموا أن أبدان النور يخالف بعضها بعضا وتشترك فى أنها نور . وروح النور لم تزل تنفع أبدانها وتنفعها أبدانها . وروح الظلمة تضر بأبدانها وتضر بها أبدانها . وحكى عنهم أن الأجناس الخمسة منها سواد وبياض وحمرة وصفرة وخضرة ؛ فما كان منها من بياض فى عالم النور فهو خير ، وما كان منه فى عالم الظلمة فهو شر . ولهما حواس خمس ، فما كان منها فى النور فهو خير ، وما كان منها فى الظلمة فهو شر[1] . وزعم أكثرهم أن الأجناس والأرواح جميعها حى حساس . وقال بعضهم فى الروحين إنهما حيان . وأبدان النور حية حياة طاهرة لا حياة حس وتمييز ؛ وأبدان الظلمة وأجناسها ميتة فاسدة .

وحكى عن أبى عيسى الوراق أن أفعال نفسيهما باختيار ؛ لكن اختيارهما لا يعدو ما فى طبعيهما . قالوا : وإنما تختلف الأشياء فى الخير والشر والحسن والقبح والعلم والجهل فيكون بعض ذلك أكثر من بعض على قدر كثرة / أجزاء النور ٢٠١ و
وأجزاء الظلمة وقال فى المزاج : هو فى عالم الظلمة دون عالم النور .

والذى حكاه المتكلمون أنهم ينفون الأعراض .

وقال الوراق فى كتابه ، وكان ثنويا : هم على ثلاث فرق . فرقة تنفى الأعراض ؛ وأخرى تثبتها أعيانا[2] للأجسام ، وثالثة زعمت أنها صفات ، ولا يقال هى الجسم أو غيره .

---

(١) ولهما حواس . . . شر : — م .
(٢) أعيانا : أغيارا خ .

واختلفوا فى خلاص النور من الظلمة بعد المزاج فمنهم من قال : إن كل النور يتخلص من الظلمة . ومنهم من قال يبقى فى الظلمة بعضه ، لأن النور إذا تخلص منها جعل بينه وبينها حاجزا من الظلمة وهى أجزاء النور يرتبطه[١] بها لئلا تعود إليه فتؤذيه . ثم اختلفوا فقال بعضهم : إذا غلبت الظلمة على النور وطال مكثه عمل عملها ؛ وأنكر ذلك سائرهم ؛ وكذلك النور إذا غلب على الظلمة

وقال بعضهم : إن سبيل[٢] المزاج أن عالم الظلمة لم يزل يقطع حتى انتهت إلى حد النور فى وقت المزاج . وقال آخرون : لم تزل تجول فى عالمها فوقعت على النور بالخبط لا بالقصد . وزعم جلهم فى سبب ذلك أن أبدان الظلمة تشاغلت عن الإضرار بروحها بعض التشاغل فنظرت الروح فرأت النور ولم تزل تحس بأن معها غيرها فبعثت الروح تلك الأبدان على ممازجة النور فأجابتها لإسراعها إلى الشر فتحيلت الظلمة فى صورة قبيحة فى كل جزء من أجزائها الخمسة فلما رأى ذلك ملك عالم النور وجه إليها ملكا من ملائكته من خمسة أجزاء من أجناسه
الخمسة فأشرف/ على كل جند من جنودها الخمسة فأسرها فاختلطت الخمسة النورية ٣٠ظ
بالخمسة الظلمية فخالط الدخان النسيم والحياة والروح من النسيم والهلاك من الدخان وخالط الحريق النار فالهلاك والإحراق من الحريق والإنارة والمنفعة من النور[٣] . وخالط النور الظلمة فمنها الأجسام الكثيفة الغلاظ كالذهب والفضة والحديد والحجر والتراب وما أشبهه فما فيها من الحسن والصفاء والمنفعة فمن النور وما فيها من أضداد ذلك فمن الظلمة . وخالط السموم الريح والضباب الماء ؛ فما فيهما من النفع فمن النور وما فيهما من الضرر فمن الظلمة

---

(١) يرتبطه : يربطه ح
(٢) سبيل : سبب خ .
(٣) النور : النار خ .

ثم نزل الإنسان القديم إلى غور العمق الأسفل فقطع منه أصول تلك الجنود الظلمية [1] المأسورة ؛ ثم انصرف صاعدا إلى موضعه فى الناحية الجنوبية [2] . ثم اجتذب بعض الملائكة تلك الجنود المأسورة بما فيها إلى جانب من أرض الظلمة فأقام ملكا قويا من أرض النور فى الهواء بين عالم النور والأجزاء الممتزجة ودفعوا إليه تلك الأجزاء .

وأمر ملك عالم [3] النور بعض ملائكته بخلق هذا العالم وبنائه من تلك الأجزاء الممتزجة لخلقه وبنى فيه تحت ذلك الفلك الحاصل لتلك الأجزاء الممتزجة عشر سماوات وثمانى أرضين . وكنس عفاريت من عفاريت الظلمة تحت الأرضين وعمد إلى أكابر الشياطين فنبذهم فى السماوات وفطر السماء الدائرة فلك البروج وربط فيها عفاريت جعلهم مصاقبا للنور ووكل ملكا من ملائكته بإدارته لكى يسدد تلك العفاريت / فيمنعها بسددها من الصعود إلى النور الأعلى ومن ٢٠٢و
الإضرار بالنور الممتزج وليتخلص بذلك منها .

ووكل ملكا بحمل السماوات وآخر برفع الأرضين ووصل الجو بأسفل الأرضين إلى أعلى السماوات وجعل حول هذا العالم خندقا فيه الظلام الذى قد استقصى نوره فبقى ظلاما منفردا .

ثم سير الشمس والقمر لاستقصاء ما فى العالم من النور ، فالشمس تستقصى النور الذى قد امتزج بشياطين الحر والقمر يستقصى النور الذى امتزج بشياطين البرد . والنسيم الذى فى الأرضين لا يزال يدفع ما فيها من قوى النور وما ينحل من الأرض والنبات ولا يزال كذلك حتى يبقى من النور شىء معقد لا تقدر الشمس والقمر

---

(١) الظلمية : الظلمة م . (٢) الجنوبية : الحربيه خ .
(٣) عالم : العالم م .

على استقصائه. فعند ذلك يرتفع الملك الذى كان يرفع الأرضين ويدع الملك الاخر اجتذاب السماوات فتنحط الأعالى على الأسافل وتفور النار [(١)] فتضطرم فى تلك الأشياء حتى ينحل ما فيها من النور ويكون ذلك الاضطرام ألف سنة وأربعمائة سنة وثمان وستين سنة فإذا رأت روح الظلمة خلاص النور استكابت وتاقت للقتال [(٢)] فتزجرها تلك الجنود من حولها فترجع مذعورة إلى قبر كان أعدّ لها ويسدّ عليها فم ذلك القبر بصخرة كمقدار الدنيا فتطم تلك الجنود الكثيرة موضع الدنيا حتى يستوى مع أرض عالم النور فيستريح حينئذ من الظلمة .

وقد قال مانى : إن أبانا لعظَمه وجه ملائكته لتحارب ما ابتغى محاربته من الهمامة وعفاريتها وأمرهم بسجن ما امتزج من النور والظلمة وأن يبنوا منه العالم.

٢٠٢ظ وقال فى موضع /آخر : إن النور يفرج [(٣)] بين روح الظلمة وأبدانها حتى لا يمكنها معاودة الامتزاج .

وقال فى موضع آخر : يفعل بها فعلا لايجوز معه أن تعاود المزاج ، وتكون حاله حال الفحل إذا خصى لاينتج .

واختلفوا فى ملك عالم النور ، فقال بعضهم : هو معظمه وهو روحه وما جاوره ومادته وهو بمنزلة جسد الإنسان ؛ فبعضه قاب فيه العلم والتمييز ، وبعضه ليس ذلك فيه .

وقال قوم منهم : إن ملك عالم النور فى جميع عالمه لا يخلو منه شىء . وقال آخرون : هو وسط عالمه .

---

(١) النار : النور .

(٢) استكابت وتاقت للقتال : استكانت وولت القتال : الفهرست لابن النديم .

(٣) يفرج : بمعنى يفرق .

وقال مانى فى أول السابرقان : إن ملك عالم النور فى كل أرضه لا يخلو منه شىء وهو ظاهر باطن لا نهاية له إلا من حيث تتناهى أرضه إلى أرض عدوه .

وقال بعضهم : الممتزج من الأصلين هو بعض أجسادهما دون أرواحهما . وفى العالم أشياء كثيرة خالصة غير ممتزجة كالشمس والقمر والنهار ؛ فكل ذلك نور محض ؛ والباطل[١] ظلمة محضة .

وزعم أن الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة لم تزل فى عالم الظلمة ولم تزل ممتزجة بمزاج قديم ؛ وأن المزاج المحدث هو مزاج الخير والشر .

وقد فرض أصحابهم ورؤساؤهم فرائض نحو أن لا يقتنوا إلا لباس سنة وقوت يوم بيوم إلى أشياء كثيرة تعبدوا بها[٢] من صلاة وزكاة ودعاء إلى الحق وترك القتل والكذب والبخل والزنا والسرقة وأن لا تأتى إلى ذى الروح ما تكره أن يؤتى إليك .

وأول / ما بعث الله تعالى بالعلم[٣] آدم ثم شيثًا ثم نوحًا ؛ وبعث زرادشت إلى أرض فارس وبالبدة إلى أرض الهند وعيسى المسيح إلى بلاد المغرب ثم مانى خاتم النبيين . ٢٠٣و

هذا كله ذكره مانى ؛ وإنما أطلنا الحكاية لأنه يغنى عن الحجاج وتكشف للناظر فيه خرافاتهم .

---

(١) الباطل : الباطن خ .
(٢) بها : — م .
(٣) تعالى بالعلم : — م

حكاية قول المزدقية

حكى الوراق أن قولهم كقول كثير من المانوية فى الكونين ، لكنهم زعموا أن النور يفعل على القصد والظلمة تفعل بالخبط

والمجوس تحكى عن مزدق أنه كان يبيح الأموال والنساء ويزعم أنه فعل ذلك ليترك الناس التباعد والقتال ، لأن ذلك يقع بسبب الأموال والنساء . وهو الذى دعا قباد الملك إلى مذهبه فأجابه وخالفه كسرى أنوشروان وهو الذي قتله وقتل مستجيبيه .

وكان يذهب مزدق إلى أن النور عالم حساس والظلمة جاهلة عمياء والمزاج كان على الخبط لا بالقصد .

وزعم أصحابه أنه كان نبيا وأنه أباح النكاح وقتل مخالفيه . وإنما أمر بقتل الأنفس ليخلصها من الشر ومزاج الظلمة

حكاية قول الديصانية

زعموا أن الأشياء من أصلين على مازعمت المانوية .

وزعموا أن النور حى قادر عالم حساس دراك منه يكون الفعل والحركة . والظلمة موات عاجزة جاهلة راكدة لا فعل لها ولا تمييز معها ؛ والشر يقع منها طباعا

وزعموا أن النور دراك مبصر وأن سمعه هو بصره وسائر حواسه . وإنما قيل سمع وبصر لاختلاف التركيب لا لأنهما يختلفان فى الحقيقة ، وزعموا أن اللون
٢٠٣ ظ هو الطعم وهو الرائحة وإنما وجده لونا لأن الظلمة خالطته ضربا من المخالطة

ووجد طعماً لأنها خالطته بخلاف ذلك الضرب ، وكذلك القول فى لون الظلمة وطعمها ورائحتها .

وزعموا أن النور لم يزل يلقى الظلمة بأسفل صفحة فيه والظلمة لم تزل تلقاه بأعلى [١] صفحة فيها .

واختلفوا فى المزاج فقال بعضهم : إن النور داخل فى الظلمة لأنها كانت تلقاه بخشونة وغلظ يتأذى بها فأحب أن يلينها ثم يتخلص منها . قالوا : وليس ذلك لاختلاف جنسها ؛ ولكنه بمنزلة المنشار جنسه حديد وصفحته لينة وأسنانه خشنة . قالوا : فتلطف النور للدخول فى تلك الفرج . وقال بعضهم : بل بادرها فدفعها عن نفسه واعتمد فيها فلجّج فيها كالإنسان الذى يريد الخروج من الوحل فاعتمد عليه [٢] ليخرج منه فيزداد لجوجا فيه . فالنور داخل فى الظلمة اختيارا ليصلحها فلما دخل فيها صار يفعل الجور والقبيح مضطرا ولو انفرد لم يفعل ذلك .

حكاية قول المرقيونية

زعم مرقيون أن للنور والظلمة كونا ثالثًا ليس بنور ولا ظلمة وهو متوسط دون الله فى النور ودون الشيطان فى الطباع وهو سليم ودفع بغى الشيطان عليه [٣] فمازجه بنفسه وبنى من ذلك المزاج العالم ليتطبب به وينتفع بمنافعه وجعل فى العالم قوى من قواه تدبره ورتب البروج [٤] والكواكب لذلك وقدر منافع

---

(١) بأعلى : على م .

(٢) عليه . . منه : عليها . . منها م .

(٣) بغى الشيطان عليه : بغا عليه الشيطان خ .

(٤) البروج : الروح م .

٢٠٤و الزروع وما يصلحها فى الأزمان فلما رأى/النور تعدى الشيطان على هذا السليم بعث إلى العالم الممتزج روحا وهو روح الله وابنه وهو عيسى . فمن تبعه وترك ملامسة النساء وتجنب الزهومات فقد أفلت من مكائد[1] الشيطان .

وكان مرقيون هذا ممن لقى بعض تلامذة المسيح وأخذ عنه .

حكاية قول الماهانية

حكى عنهم موافقة المرقيونية . لكنهم يقولون بالنكاح والذبائح ويزعمون أن الثالث[2] المعدل هوالمسيح .

حكاية قول الصيامية

أضافهم قوم[3] إلى الصابئين وقوم إلى الثنوية . وزعموا أنهم أهل زهد وورع وتقلل وصوم وإمساك عن النكاح والذبائح يتدينون بذلك ويذهبون مذهب أهل الدهر والاثنين فى سائر ماحكيناه .

حكاية قول المقلاصية

حكى المسمعى أنهم يذهبون مذهب المنانية وخالفوهم بأن قالوا : لا بد من أن يبقى فى المزاج شىء من جوهر النور لايقدر النور على تخليصه فإذا طال مكثه فى المزاج استحال فصار ظلمة وهو تلك القوة التى يربط بها الظلمة إذا تخلصت من المزاج .

وحكى الحسن بن موسى جملة من اختلافهم عن حسن بن على البصرى

---

(١) مكائد : مكان م ، حبائل . الفهرست لابن النديم والملل والنحل للشهرستانى .

(٢) الثالث : ـ م .

(٣) الأصل : قول .

المعروف بأبي سعيد الحصرى فى المكان والهواء وفى الأعراض وصحة القياس وإبطاله والعفو والقصاص والعلاج وإثبات الإمام والرئيس . وذكر أنهم يختلفون فى ذلك أجمع .

وحكى الخلاف فيه عن أبي العوجاء والنعمان وابن أخى أبي شاكر / وابن ٢٠٤ظ طالوت والثنوية لايختص بهذه المذاهب حتى نحكيه ونذكر قولهم فيه .

وأما قول المجوس فسنقرر بعد الكلام على الثنوية ذكر مذاهبهم والنقض عليهم .

وأما المسمعى فذكر عن المنانية أن النور لم يزل عالما بكون الظلمة لا بل علم كله والظلمة لم تزل جاهلة ولم يزل فى كل واحد من هذين الأصلين صورة عظيمة هى ملكة ذلك الأصل وسائسه فيه فالهمامة ملكة أصل الظلمة وعالمها وأبو العظمة ملك أصل النور وعالمه . وزعموا أنه لم يزل فى وسط عالم النور جبل من أسفله إلى أعلاه كلما علا دق وليس لعلوه نهاية . ولم يزل فى عالم الظلمة غور عميق يسمى رحم الظلمة كلما نزل فى عالم الظلمة دق وانحط(١) إلى مالا نهاية له ثم تحركت همامة الموت فى عالم الظلمة فقتل بعضها بعضا حتى أتت على ذلك الغور فدخلت فيه وأتت على أقصى حد الظلمة مما يلى كون النور فبصرت بعالمه فرأت منظرا حسنا فرامت أن تلثمه(٢) فوجدته قبيحا فرجعت إلى عالمها لتحتشد ودخلت الغور فحدث عند ذلك الأشجار والحيوان الخمسة الطيارة والزحافة والسباحة وذوات القوائم والحشرات ثم أقبلت لمحاربة النور لجهلها بالعواقب فباشرت المزاج بنفسها ؛ وأبو العظمة لعلمه بالعواقب باشر المزاج بنصيب من كونه وطائفة من أرواحه . ثم

---

(١) انحط : انخرط خ .
(٢) تلثمه ... قبيحا : تثلمه . منيعا خ .

قص تمام الحرب . وذكر بعد ذلك كيفية التخلص وكيفية حدوث العالم والأفلاك .

٢٠٥و وحكى المسمعى عن ابن أبى العوجاء أنه قال بمذهب / الثنوية واختص بأن قال : إن كل واحد من الأصلين ينقسم خمسة حواس والحاسة التى تدرك الألوان غير الحاسة التى تدرك الطعوم والتى تدرك الطعوم غير التى تدرك الأراييح .

وذكر أن ابن المقفع اختص بأن قال : إن النور إنما دبر الظلمة وأدخل نفسه فيها لما هو أصلح له من العاقبة ونفى ما ذكرته المنانية من الأقاصيص الشنيعة فى حرب الأصلين . وأقر بالحركات وأنها غير الأعيان وزعم أن الحركة طبيعية للسكونين وأن حركات النور خير كلها وحركات الظلمة شر كلها .

وذكر أن النعمان الثنوى وهو الذى قتله المهدى اختص بأن أنكر الحركات على ما ذهبت إليه الثنوية وزعم أن الأجسام تتجزأ إلى الجزء الذى لا يتجزأ وأن الجزء جسم طويل عريض عميق إما من جوهر النور أو من جوهر الظلمة .

واختص بشار الأعمى بأن قال : ليس على الناس أكثر من المعرفة واجتناب ما كان مكروها فى الطباع من القتل والغصب والسرقة والفساد . وأنكر أن يكون جوهر النور إلهًا ومألوها وربا ومربوبا ومالكا ومملوكا كما تذهب إليه الثنوية . وأنكر أن يكون الجوهر بعضه يصلى لبعض أو يضرع إلى بعض .

وحكى عن أبى شاكر أنه كان يقول بقول ابن ديصان ويثبت الحركة ويزعم أنها صفة للمتحرك لا هى هو ولا غيره وأنكر أن تكون شيئا أو تكون لاشىء . وقال إن التغاير والقول بأنه شىء لا يقعان إلا على الأجسام ، والحركة ليست بجسم .

وهشام بن الحكم عنه أخذ هذا القول فى الحركات ،

وحكى عن غسان الرهاوى أنه يقول بقول / المنانية ويزعم أن الحركات ٢٠٥ظ أجرام لطاف تنحل من المتحرك وهى باقية الأعيان غير مضمحلة .

وحكى أن ابن طالوت قال بمذهب ابن أبى العوجاء فى الحواس وزعم أن فى كل واحد من هذين الأصلين حاس سادس غير الحواس الخمس يميز بين المحسوسات ويفصل بعضها من بعض وجوهره مخالف لجوهر الأصلين وهو كيان لطيف[1] ليس بمرئى وإنما يستدل عليه بتدبيره ولولا أنه كذلك لم يكن أحد يميز بين لون وطعم فلما وجد التمييز دل على حاسة سادسة .

فهذه جمل أقاويلهم . ونحن نبين أولا أصل الكلام فى إبطال مذهبهم ثم نعطف على ما حكيناه فنشير[2] إلى إفساد مافيه شبهة .

---

(١) كيان لطيف : كنار لطاف م .
(٢) فنشير : فساد م .

فصل

فى إبطال مذهب الثنوية

اعلم أن أصول مذهب الثنوية تنقسم إلى أصلين نذكر أحدهما فى التعديل والتجوير وهو الكلام فى الآلام وأنها قد تكون حسنة وقبيحة على مانرتبه فى هذا الباب وأن الملاذ كالآلام فى ذلك وأنه لاتضاد بينهما فى الحقيقة . والكلام فى ذلك وما يتصل به يذكر هناك إن شاء الله . والثانى الكلام فى قولهم بالاثنين وما يتصل به وهو الذى نقصد بيان فساده الآن .

٢٠٦و والأصل فى هذا الباب ماقدمناه فى صدر هذا الكتاب من حدوث/ الأجسام لأنه إذا ثبت بما ذكرناه من الأدلة حدوثها بطل قولهم بقدم النور والظلمة لأنهما فى الحقيقة أجسام . فإن قيل : ولم قلتم إنهما أجسام ؟ وإن ثبت ذلك فيهما ، فلم قلتم إنهما بمنزلة سائر الأجسام فيما يقتضى حدوثها ؟ قيل له : إن الثنوية لا تثبت من النور إلا هذا المعقول وإنما تعتقد فيه أنه كان لم يزل مباينا للظلمة ثم حصل بعضه ممازجا للظلمة ، وكذلك قولهم فى الظلمة إنها هى هذه المعقولة وما جرى مجراها وإنما يظنون أن هذه الأعراض التى نثبتها غيرا للجوهر ليس بغير له ويجعلون العلم والفضل والملاذ راجعا إلى النور والموت والشر والفساد راجعا إلى الظلمة . فإذا صح ماذكرناه من قولهم صح ما قدمناه من أنهما أجسام وصفتهما صفة الأجسام المعقولة فيما يوجب حدوثها من كونها غير خالية من الأعراض وذلك يبطل ما سأل عنه .

فإن قيل : هلا قلتم إنهما كانا قبل الامتزاج بخلاف صفة الأجسام المشاهدة ؛

لأنها إنما اختصت بالأعراض لحصول الامتزاج والصنعة والتركيب فيها ؛ ولم تـكن من قبل كذلك ، فلا يمتنع أن تـكون قديمة ؟

قيل له : إنا قد بينا أن كل موجود له حيز فلا بد من كونه مجاورا لمثله أو مفارقًا له ؛ فلا يجوز إذن أن يوجد خاليا من الأعراض . ولا بد للثنوية من القول بذلك؛ لأنهم يثبتون النور فى عالمه بعضه مماسا لبعض وكذلك الظلمة فى عالمها وأكثرهم يثبتون آخر[1] الظلمة مماسا لأول النور وإن كان منهم من يثبت بينهما فرجة وخللا. وإنما يقولون إن المزاج الذى هو/ اختلاط أجزاء النور بأجزاء الظلمة ٢٠٦ظ حدث بعد أن لم يكن . فإذا كان ذلك قولهم ، فقد صح ما قلناه من أنهما بمنزلة هذه الأجسام فيما يوجب حدوثهما . وذلك يبطل قولهم بقدمهما .

والذى دعاهم إلى الخرافات التى حكيناها اعتقادهم نفى الصانع ووجدانهم أمورا حادثة وتركيبات مختلفة فخطرلهم أن هذه الأمور كائنة من هذين الأصلين فأثبتوهما قديمين . وما قدمناه فى إثبات المحدث للأجسام وأنه الذى يحدث الأمور التى يختص بإحداثها يبطل قولهم .

فإن قالوا : إنا لا نثبت الأعراض التى زعمتم أنها تدل على حدوث النور والظلمة فلا يصح ما أبطلتم به مذهبنا ، قيل لهم : قد دللنا من قبل على إثباتها وحدوثها وأن الجسم لا يخلو منها ؛ فيجب صحة ما ذكرناه من حدوث هذين الأصلين . على أنه لا بد لهم من إثبات الأعراض لقولهم بممازجة النور للظلمة وحصول التركيبات المختلفة ؛ لأنها لا يصح أن تختلف إلا لمعانى فيها لولاها لم تـكن لتحصل بما هى عليه من الصفة دون سائر الصفات فلا يمكنهم القول بأنها ليست[2]

---

(١) آخر : أجزاء م ، خ .

(٢) ليست : — م .

غير الأجسام لأن هذه الأعراض يصح أن تعدم مع بقاء الجسم . فيجب كونها غيراً لها . ومتى سلموا لنا ما ذكرناه وادعوا أنها ليست بغير للأجسام ، فهم منازعون لنا فى العبارة ؛ والمضايقة فيها لا وجه له .

وبعد فإنهم يعتمدون فى أصل المقالة على وجدانهم فى العالم خيراً وشراً ونفعاً ٢٠٧و وضراً ولذة وألما وأنه لابدّ من إثبات فاعل لها / ولا يصح كون فاعلها واحدا لتضادهما ؛ وذلك يوجب عليهم القول بإثبات الأعراض ، وإلا لم يجب إثبات فاعل لذلك أصلا . وكيف يصح أن يكون الفاعل للخير هو النور ، ولا يكون غيراً له ، والفاعل للشر هو الظلمة ، ولا يكون غيرا لها ؟ ولئن جاز ذلك ليجوزن القول بأن الظلمة ليست غير النور وأنه ليس فى العالم أشياء متغايرة ، وهذا مما يُعلم بأول العقل فساده . وإذا ثبت أنه يلزمهم إثبات الأعراض التى هى الخير والشر والألم واللذة وجب بوجوب ذلك إثبات الحركات والسكون والتأليف والاعتماد وسائر الأعراض ؛ لأن إثبات ذلك أظهر من إثبات الخير والشر . على أنهم يقولون : إن ما يؤدى إلى اللذة فهو فى الحكم كأنه لذة ، فلا بد من أن يثبتوا غير اللذة والألم من الأعراض . وكل ذلك يصحح ما قدمناه .

وإذا صح حدوث الأجسام بطل قولهم بالأصلين ، وبطل ببطلانه سائر ما فرعوه عليه ويجب أن ينظر فى جملة ما ادعوه مما لا يصح كونه مقدوراً لقادر لو لم يثبت حصوله بل علم نفيه . فالواجب إبطاله نحو قولهم بأنهما لا يتناهيان فى سائر جهاتهما إلا فى جهة تلاقيهما ونحو سائر ما أثبتوه من أسباب المزاج . فأما ما قد ثبت كونه وحدوثه مما قد علم بالدليل أنه فعل للقديم تعالى كخلق العالم وما يحيط به فيجب إضافته إلى القديم عز وجل . وفى ذلك سقوط ما يذهبون إليه من المزاج وأسبابه إلى سائر ما حكيناه من جهالتهم .

فأما مايذهبون إليه من تقسيمهم / النور الأقسام التي ذكروها وإثباتهم ٢٠٧ظ أبا العظمة الذي يثبتونه ملك عالم النور وإثباتهم الأبدان والروح على ماحكيناه ، فلا يخلو قولهم فيه من وجهين: إما أن يجعلوا صفة الروح وأبا العظمة غير صفة النور أو يجعلوه بصفة النور ؛ فإن أثبتوه بصفته ، فما قدمناه يقتضي حدوثه كما يقتضي حدوث النور وإن أثبتوه بخلاف صفته فيجب أن ينظر فيما أثبتوه من صفته فإن كان معقولا كلموا بما يقتضيه قولهم فيه وقد بينا من قبل أن إثبات غير القديم عز وجل قديما لا يصح وأن ما عداه يجب حدوثه ومتى لم يثبتوه على صفة معقولة ، وجب إبطاله ؛ لأن ما لايعقل لا وجه للمحاجة في إبطاله .

على أن ما ذهبوا إليه من كونهما قديمين يبطل بما قدمناه من أن القديم قديم لنفسه فما شابهه في هذه الصفة فيجب كونه مثلا له فلو كانا قديمين على ما ذهبوا إليه لم يصح[1] اختصاص أحدهما بصفة يخالف بها الآخر وعندهم أن صفة أحدهما تخالف صفة الآخر وأن جنسهما مختلف وأن طبع أحدهما يخالف طبع الآخر ويصح منه ما لايصح من الآخر لطبعه . وكونهما قديمين يحيل اختلافهما في ذلك أجمع ويوجب أن يصح من أحدهما مايصح من الآخر من خير أو شر . وذلك يبطل طريقتهما إلى إثبات الأصلين .

فإن قالوا : ألستم تقولون في النور والظلمة إنهما من جنس واحد ولا يختلفان في ذواتهما وإنما يختلف ما فيهما من الأعراض ؛ فكيف اعتمدتم في إفساد قولنا على ما لا يصح عندكم ؟

قيل له : إنما قصدنا بما ذكرناه إبطال قولهم بقولهم لأنهم / متى قالوا بقدم ٢٠٨و النور والظلمة مع قولهم باختلافهما من الوجوه التي حكيناها عنهم لم يصح .

---

(١) يصح : يحصل خ .

ومتى قالوا بأنهما من جنس واحد ويختلفان بالأعراض، لم يصح لهم القول بقدمهما فقد جمعوا بين مذهبين لا يصح الجمع بينهما فيجب عليهم العدول عنهما إلى القول الصحيح.

ومما يبطل ما ذهبوا إليه أن الدلالة قد دلت على أن للحى صفة يختص بها ويتبين بها من غيره وهو صحة كونه مدركا للمدركات وصحة كونه عالما قادرا ؛ وقد علمنا أن النور على ما هو عليه لا يصح كونه حيًّا ولا يمكن أن يثبت حيا ، لأن الطريق إلى إثبات الحى حيًّا لا يصح فيه . وكذلك القول فى الظلمة، ولا فرق بين من أثبتهما حيين وبين من أثبتهما مختارين ومريدين أو أثبتهما بصفة الحى منا وإن لم يكن ذلك معقولا فيهما ، وقد ثبت أن الحى منا يحتاج إلى بنية مخصوصة وأحوال يحصل عليها ليصح كونه حيا ويستحيل فى الجوهر المنفرد ذلك . وقد علم أن أجزاء النور والظلمة فى حكم المفترق فلا يصح أن يكون لجملة منها من الحكم ما ليس لغيرها حتى يدعى كونها حية . وفى ذلك إسقاط قولهم بالتثنية، لأنهم إنما تطرقوا إلى القول بذلك لظنهم أن الخير والشر لابد لهما من فاعل حى فلا يصح مع تضادهما كون فاعلهما حيا واحدا . فإذا بطل بما قدمناه كونهما حيين فاعلين ، فقد بطل أصل هذه المقالة .

ومما يبين إبطال قولهم إن القادرين فيما بيننا قد ثبت أنه يقع من بعضهم الخير ومن بعضهم الشر / فلا بد على مذهبهم من القول بأن من يقع منه الخير ٢٠٨ ظ
نور ومن يقع منه الشر ظلمة .

وقد علمنا بطلان ذلك ؛ لأن القادر هو الإنسان بكماله دون أجزائه من حيث يتصرف بإرادة واحدة وداع واحد . وقد ثبت أنه يقع منه الخير والشر والحسن والقبيح والعلم والجهل . وفى هذا إبطال قولهم بالأصلين، على أنه يجب على قولهم أن يجوزوا أن يفعل الخيّر منا سائر أصناف الخير لأنه متى فعل ضربا من

الخير علم أنه من جهة(١) النور فيجب أن يصح منه سائر ضروب الخير كما يصح من النور لأنهم لا يمكنهم القول باختلاف النور فيما يصح منه لأن ذلك يوجب إبطال قولهم بالتثنية ويلزمهم عليه القول بإثبات ثالث ورابع من الأصول . وإذا ثبت ذلك فيجب أن يصح ممن وقع منه الخير أن يفعل سائر ضروب الخير ؛ وهذا يوجب أن يصح(٢) من أحدنا أن يفعل الفعل وسائر ضروب العلم وسائر الأفعال الحسنة من شهوة ولذة وروائح طيبة ، وتعذر ذلك يقتضى فساد ما ذهبوا إليه .

على أنه يجب على قولهم أن لا يصح خروج من وقع الخير منه من أن تصح منه ضروب الخير دائما ؛ لأن عندهم أن النور يفعل الخير بطبعه ؛ وقد علم أن طبعه لا يصح أن ينقلب عما هو عليه . فيجب أن لا يصح خروج من صح منه الخير من أن يصح ذلك منه دائما . فإن هم ارتكبوا ذلك ، وقالوا يصح ذلك منه دائما، وإن كان فى المعقول خلافه ، لم يمكنهم إثبات صفة محددة / ولا زوال صفة ٢٠٩و
لموصوف ويجب أن يثبتوا المتحرك متحركا أبدا وكذلك الساكن . وفساد ذلك ظاهر ويوجب عليهم إبطال القول بأن المزاج يحدث بعد أن لم يكن وأن التباين يزول بعد كونه . فإذا بطل ذلك ، صح ما ألزمناهم .

على أن الأصلين لو كانا قديمين حيين فاعلين بطبعهما أو لوجود معنى أو باختيار مختار . وقد علم أن ذلك لا يصح عندهم لوجود معنى ولا باختيار مختار ؛ لأن ذلك يوجب إثبات ثالث ورابع ويوجب إبطال كونهما أصلين مدبرين إلى القول بأنهما فرعان مدبَّران . وإن كان تباينهما (٣) لطبعهما ، فيجب أن لا يصح حلول المزاج ؛ لأن الشىء لا ينقلب طبعه أصلا ولا يصح منه خلاف ما يوجبه طبعه.

وقولهم بالمزاج يوجب فساد مذهبهم .

---

(١) جهة : جوهر خ . (٢) أن يصح : — م
(٣) الأصل : بيانهما .

فإن قالوا : إنهما لطبعهما كانا متباينين ثم امتزجا باختيار الظلمة وقصدها عالم النور أو باختيار النور أو وقع ذلك اتفاقا من غير قصد ، قيل لهم : إن طبع الشيء لا يتغير عما يقتضيه باختيار المختار ، فكيف يصح ما ذكرتموه ؟ وبعد ، فإنه لا يصح أن يختار كل واحد منهما إلا ما يصح فى طباعه ، وطبعهما يقتضى التباين ، فكيف يصح حصول المزاج منهما باختيارهما ؟

فإن قالوا: حصل المزاج بينهما من غير قصد وعلى وجه الاتفاق أو بالخبط ، قيل لهم : إذا لم يصح أن يتغير الشيء عن طبعه بقصد القاصد ، فبأن لا يصح ذلك بالاتفاق أولى . ألا ترى أن قلب الأجناس والجمع بين الضدين والجمع بين الجوهرين فى مكان واحد لما لم يصح بقصد القاصد/ كان بأن لا يصح ذلك اتفاقا أولى؟ ٢٠٩ظ

فإن قالوا : حدث المزاج بينهما لطبعهما فى وقت المزاج وكانا من قبل متباينين لطبعهما فى تلك الأوقات ؛ قيل له : إن طبع الشيء لا يتغير بالأوقات ؛ فكيف يصح ما ادعيته ؟ فإن قال : أليس يصح عندكم من القادر الفعل فى حال دون حال ؛ وقد يفعل الأشياء المتضادة فى الأوقات ؛ فهلا صح ذلك فى المزاج والتباين ؟ قيل له : إنه لا يمتنع فى القادر ذلك ؛ لأنه يفعل باختياره عندنا ؛ وأنت تقول إن ما يقع منهما يقع بالطبع ، فيجب أن لا تتغير حالها فى ذلك . على أنه لا يمكنهم القول بأن التباين يقع بالطبع لأن ما يقع بالطبع لابد من كونه متجددا حاصلا بعد أن لم يكن وإلا لم يكن بأن يقع بالطبع أولى من أن يقع الطبع به. وذلك يمنعهم من القول بأن التباين حاصل بطبعهما .

ويبين أن ذلك لا يصح لهم أن عندهم أن طبع الظلمة يقتضى ضد ما يقتضيه طبع النور، ولذلك أوجبوا تباين[1] الأصلين من حيث اختلف عندهم الخير والشر.

(١) تباين : إثبات م .

والتباين جنسه واحد إذا لم يقل فى التباين إنه الأكوان ، فكيف يصح أن يقال إن ذلك يجب بطبعهما ؟ فإذا لم يصح ذلك فيجب أن يكون طبعهما إنما يوجب الامتزاج لأنه حادث ، ولو أوجبه ، لم يكن امتزاجهما فى بعض الأحوال أولى منه فى حال أخرى ، لأن مالا يقع باختيار مختار لا يصح أن يختص به فى حال دون حال . على أن النور الذى مازج الظلمة ليس بأن يجب ممازجته / له بطبعه ٢١٠و أولى من سائر النور ، لأن جوهر الكل جوهر واحد ، وهذا يبطل قولهم أن بعض النور مازج الظلمة دون بعض ويوجب عليهم القول بأن جميعه قد مازج الظلمة ، وذلك يستحيل على قولهم إذ كان أجزاء النور لا نهاية لها فى جهاتها الخمس . على أن ما يقع منهما من الخير والشر بطبعهما يجب كونه غير متناه وإذا لم تتناه أجزاؤهما وحدوث ما لا نهاية له يستحيل لما بيناه فى تناهى الحركات . على أن الخير قد تختلف ضروبه[1] ؛ فلم صار لطبع النور بأن يقع ضرب منه أولى من ضرب ؟ وذلك يوجب أن يكون جميعه ضربا واحدا ، وفساد ذلك ظاهر . وقولهم يقتضى خلافه ، لأنهم يجعلون الصدق والعلم والفعل والعقل واللذة من النور ، وذلك مختلف الضروب على ما بيناه .

على أن ما نعلمه من حال الواحد منا من أنه يفعل الخير والشر فى حالين بل فى حال واحدة يبطل ما يذهبون إليه . ولا يمكنهم أن يدعوا أن الخير يقع من غير من يقع الشر منه والحسن[2] يحدث من غير من يحدث القبيح منه ، لأن الجملة الحية القادرة الفاعلة واحدة ، وهى وإن كانت كثيرة الأجزاء ، فهى فى حكم الشىء الواحد ، فلا يصح أن يكون الواقع منهما يقع من بعضها .

---

(١) ضروبه : صورته م .

(٢) الحسن : ما يحسن م .

ولا يصح لهم التعلق بما يذهب إليه من خالفنا فى الإنسان ، لأن هؤلاء إنما تم لهم ما قالوه لأنهم يجعلون الحى جزءاً من القلب أو جسما منبسطا ، ويجعلون الظاهر هيكلا / له وظرفا ولا يثبتونه حيًّا . والثنوية تثبت جميع ذلك حيا . ٢١٠ظ فتعلقهم بذلك فى دفع ما ألزمناهم لا يصح .

على أن الدلالة التى دلت على أن القادر يقدر على الشىء وضده ، ويقدر على الخير والشر تبطل ما يعتمدون عليه فى هذا الباب . وقد بين شيوخنا ، رحمهم الله ، أن الظلمة قد تؤدى إلى الخير والشر ، وكذلك النور ، لأن ظلمة الليل قد تكون سببا لوقوع الواحد فى البئر[1] ونزول الضرر العظيم به وسببا لاستتار الآخر بالظلمة وتخلصه من مكروه ظالم وقتله . وكذلك نور النهار وضوؤه[2] قد يكون سببا لظهور من يطلبه العدو فيؤدى ذلك إلى قتله وانجاة الواحد من مهلكة وقع فيها . فقد صح كون كل واحد منهما سببا للخير والشر . وذلك يبطل أصل قولهم ، ولا يمكنهم القول بأن ماهو سبب للأمرين ليس بنور ولا ظلمة ، لأن ذلك يوجب ترك المذهب ، ولأن الأمر الواحد إذا صح كونه سببا للأمرين، فهلا صح من النور أو الظلمة وقوع كلا[3] الأمرين . وكذلك القول فى نظائر هذه المسألة ، نحو أخذ اللص مال غيره ، لأن ذلك سبب لفرح اللص وسروره وانتفاعه به وسبب لضد ذلك فى صاحبه . وكذلك القول فى استرجاع المالك المال ممن غصبه وسرق منه . وكذلك القول فى قتل الرجل ولد غيره إذ شفى غليله[4] بقتله ولحق قلب أبيه الغم العظيم بذلك ، ونظائر ذلك تكثر ، والسؤال عليهم فى جميعه على حد واحد .

---

(١) البئر : الصرخ .
(٢) الأصل : ضوه .
(٣) الأصل : كلى .
(٤) شفى غليله : اشتفى عليه م .

وقد/ألزمهم شيوخنا القول بجواز كون الفاعل للخير والشر واحدا كما أن ٢١١و
الفاعل للحركة والسكون والتأليف والاعتماد فاعل واحد. فإن قالوا : اختلاف الخير والشر والعدل والجور يوجب اختلاف الفاعلين ، قيل له : إذا لم يوجب اختلاف الأجناس التى ذكرناها اختلاف الفاعلين ، فكذلك اختلاف الخير والشر لا يوجب ذلك . ولا يمكنهم القول بأن اختلاف أجناس الأفعال يوجب اختلاف الفاعلين ؛ لأن ذلك يؤدى إلى أن يثبتوا من الفاعلين المختلفين بعدد أجناس الأفعال. وفى ذلك هدم القول بالأصلين . فإذا لم يوجب اختلاف ذلك اختلاف الفاعلين ، فكذلك اختلاف الخير والشر .

ومتى قالوا : لا نثبت الأعراض ، فلا يلزمنا ما قلتموه ، قيل لهم : قد ثبت بالدليل وجود الأعراض، فلا وجه لقولكم بنفيه . وبعد ، فإذا أوجبتم لاختلاف الخير والشر فاعلين مختلفين وإن لم تثبتوهما عرضين ، فأوجبوا مثله فى اختلاف الأجناس ، وإن لم تكن أعراضا .

على أن كون الشىء خيرا وشرا يبنى على اختلاف صفته ، وقد يكون جنسه جنسا واحدا ، لأن اللذة من جنس الألم ، وإنما تختلف حالهما بالشهوة ونفور النفس[1] . ولذلك يألم أحدنا بإدراك ما يلتذ به صاحبه وقد يألم بالشىء ويلتذ بمثله فى حالين . ونفس ما تقع له لذة إذا كان فى جسمه جرب قد يكون ألما متى
لم يكن فى جسمه ذلك . فإذا صح أن جنسهما جنس واحد ،فإن أوجب اختلاف ٢١١ظ
الفاعلين فبأن يوجب اختلاف الأجناس اختلاف الفاعلين أولى .ومتى لم يوجب ذلك فى الأجناس المختلفة ، فبأن لا يوجب فيما ذكرناه من الخير والشر أولى .

وبعد فمتى صح وقوع الجنس والجنسين من الفاعل الواحد ، والخير والشر

---

(١) حالهما بالشهوة ونفور النفس: حالها فى الشهوة ونفور الطبع خ

قد يرجعان إلى الجنس الواحد ، فيجب صحتهما من الفاعل الواحد ، وفى ذلك إبطال ما قالوه . ومتى صح كون الواحد منا عالما بالشىء جاهلا بغيره ، مريدا للشىء كارها لغيره ، وإن كان الموصوف واحدا ، فهلا صح أن يقع منه الخير والشر ، وإن كان الموصوف واحدا ؟ فإن قالوا : إذا استحال كون المتحرك ساكنا ، والمجتمع مفترقا ، والنافع ضارا ، والمؤلم ملذا ، واستحال كون الموجب للتسخين موجبا للتبريد ، والموجب للتسويد موجبا للتبييض ، فهلا قلتم باستحالة كون الأصل الواحد ملذا مؤلما وخيّرا شريرا ؟ قيل له : إنما استحال كون المتحرك ساكنا ، لأن ما به يتحرك ويسكن يتضاد على المحل ، فلذلك لا يصح ذلك فيه ، واستحال كون الجسم مجتمعا مفترقا لمثل ما ذكرناه الآن ، لأن الاجتماع ، وإن كان لا يضاد الافتراق على الحقيقة ، فهو يضاد ما يحتاج الاجتماع فى الوجود إليه من المجاورة ، فلذلك استحال ذلك فيه . وأما كون النافع ضارا ، فلا يمتنع فى حيّين وفى حيٍّ واحد فى حالين ، لصحة اختلاف الشهوة والنفور فيهما . وأما فى الحى الواحد فى حالة واحدة فيستحيل لأمر يرجع / إلى استحالة كونه مشتهيا له ٢١٢و
ونافر الطبع عنه .

وكذلك القول فى كون الشىء الواحد مؤلما ملذا . فأما المعنى الواحد فإنما لا يصح كونه موجبا للتسخين والتبريد ، لأن مايسخن الشىء به من الحرارة يضاد مايبرد به من البرودة ، فلذلك يستحيل كون الشىء الواحد موجبا لتسخين الجسم وتبريده . هذا هو الأصل فى التبريد والتسخين ، وإن كان يستعمل فى التعارف التبريد فى الثلج ، إذا علت[1] أجزاؤه على الماء وغيره ، والتسخين فى النار إذا غلبت أجزاؤه على ما يسخن بها . وعلى هذا الوجه يستحيل فى الشىء

---

(١) علت : غلبت خ .

الواحد أن يسخن ويبرد ، لأنه يستحيل أن يوجب اختلاطه بالماء كلا[1] الأمرين لاستحالة كونه على كلا[2] الصفتين .

فأما مايوجب التسويد فإنه يستحيل أن يوجب التبييض لكون الموجب لهذين الأمرين ضدين ؛ ومن حق ما أوجب الصفة إيجاب العلل للمعلول أن يقتضى تضاد موجبه تضاده .

وليس كذلك حكم الفاعل للخير والشر ، لأنه يفعل ما يفعله باختياره ، لا أن ذاته توجب ذلك إيجاب العلل للمعلول . فغير منكر أن يكون الفاعل الواحد يفعل الخير والشر .

واعلم أن الخير والشر لا يتضادان على الفاعل ولا على الجملة الواحدة الحية ولا على المحل . فلا وجه يمنع من كون الفاعل فاعلا لهما جميعا فى حال واحدة . يبيّن ذلك ماقدمناه من أن نفس اللذة قد تكون ألما ولا يمتنع/أن يجتمع فى ٢١٢ظ المحل الواحد ما يلتذ به أحد الحيّين ويألم به الآخر من الطعم والرائحة ، ولا يوجب سائر مايلتذ به ويألم به الحى منا حالا ؛ فيقال إنه يتضاد عليه . فقد ثبتت صحة ما قدمناه . وإنما لا يصح من الفاعل الواحد أن ينفع نفسه أوغيره بالشىء الواحد ويضرها به لما قدمناه من أن ذلك يؤدى إلى كونه مشتهيا للشىء ونافر الطبع عنه ؛ وهذا يستحيل . هذا لو كان الخير هو اللذة والشر هو الألم على ما يظنونه ، فكيف والخير عندنا هو النفع الحسن ، والشر هو الضرر القبيح ؟ ومتى أجرى هذا الوصف على ضرر حسن فعلى وجه المجاز . فإذا صح ذلك ، ثبت أنه لا تضاد بينهما فى الحقيقة على كل وجه .

فإن قيل: إن وقوع الخير والشر من الفاعل الواحد يوجب كونه خيّرا شريرا، وذلك يستحيل ، قيل له : إنه لا يمتنع وقوع ذلك منه ، ويوصف بكلا الصفتين

(١و٢) الأصل : كلى .

على جهة الاشتقاق كما يوصف بأنه محرك مسكن بفعل الحركة والسكون فى محلين .

فإن قيل : فهذا يوجب أن يصفوه بأنه عادل جائر : فإذا استحال ذلك ، بطل ماقلتموه ، قيل له : إنه لا يمتنع وصفه بذلك على جهة الاشتقاق على ماقدمناه .

على أن الثنوية لايصح تعلقها بذلك ؛ لأنها إن كانت لأجل ذلك تمنع من كون الخير والشر واقعا من واحد ، فيجب أن تجيز وقوعه منه فى حالين ، وإن منعته فى حالة واحدة . وهذا فى أنه يبطل قولهم كالقول بصحة ذلك منه فى حالة واحدة .

٢١٣ و فإن /قيل : فيجب على هذا أن يستحق الفاعل الواحد الذم والمدح فى وقت واحد ؛ وإذا استحال ذلك ، علم استحالة وقوع الخير والشر من فاعل واحد ، قيل له : متى فعل الخير والشر ، فإن استويا فى القدر ، لم يستحق مدحا ولا ذما ؛ لأن المستحق عليهما قد حصل فيه الإحباط والتكفير ، على مانبينه فى الوعيد ، وعلى مانعقله من حال المسىء إلى غيره والمحسن إليه ، إذا عادل إحسانه إساءته ؛ وإن كان أحدهما أزيد ، كان بما يستحق عليه من مدح أو ذم أولى على مايعقله من حال الجامع بين الإحسان إلى غيره والإساءة إليه .

وما ذكرناه من أن الفاعل الواحد قد يفعل الخير والشر إنما أشرنا به إلى الفاعل منا لأنه موضع الخلاف ؛ فأما القديم تعالى ، فإنه يتعالى عن فعل الشر فى الحقيقة . فأما الآلام ، فإنه عز وجل قد يفعلها على وجه يحسن عليه بأن تكون مستحقة كالعقاب الذى يفعله فى الآخرة أو يأمر بتعجيله فى الدنيا ، وكالأمراض التى يفعلها للاعتبار بشريطة التعويض ، ولا يفعل المضار لدفع ضرر عن المضرور لقدرته على إزالة الضرر عنه من غير ضرر . فليس لأحد أن يتعقب ماذكرناه

على سبيل الإطلاق من أن الفاعل قد يفعل الخير والشر بأن يحمل ذلك منا على أنا أردنا به القديم سبحانه . على أن الواحد منا قد يفعل الحسن والقبيح فى حالة واحدة ، وقد يسيء ويحسن فى حالة واحدة ، وإن لم يحسن أن يذم ويمدح فى حالة واحدة ؛ فحمل أحد الأمرين على صاحبه لايصح / وقد ألزمهم شيوخنا ، ٢١٣ظ رحمهم الله ، القول بقبح الأمر والنهى والذم والمدح مع علمنا بحسنهما فى العقول . وذلك أن الأمر على قولهم إنما يحسن للنور لأنه الذى يقع منه الخير ؛ والنهى لايصح إلا للظلمة ، لأنها تختص بفعل القبيح ؛ وهما جميعاً مطبوعان على الخير والشر لا يصح منهما الانفكاك منه ؛ فيجب قبح أمرهما ونهيهما كما يقبح فى رجلين رُميا من شاهق فى حال نزولهما فى الجو أُمر أحدهما بالنزول ونُهى الآخر عنه ، لما كان النزول فيهما مما لايصح لهما الامتناع منه . وإذا قبح الأمر والنهى ، قبح الحمد والذم لما له قبح الأمر والنهى .

وهذا الكلام فى الديصانية فى النهى والذم خاصة ؛ لأن عندهم أن الظلمة موات لاتعلم ولا تعقل ؛ فيجب أن لا يحسن نهيها لأمرين : أحدهما أنه لاتعقل النهى ولا تعلمه . والثانى أن الشر يقع منها بطبعها . ولا فصل بين من أجاز النهى عن الشر مع هذا القول وبين من أجاز نهى الجماد وأمره وأمر الزمِن بالسعى ونهى الإنسان عن الطيران فى الهواء . فقد صح أن هذا[1] واضح السقوط .

فإن قالوا : إن النور وإن وقع الخير منه بطبعه فقد يصح أن يتصرف من خير إلى خير ؛ لأن ضروب الخير كثيرة ؛ فلا يصح ما ألزمناه[2] ، قيل له : إن جنس الخير عندكم جنس واحد ؛ لأنكم إن قلتم باختلافه لزمكم إثبات فاعلين له

(١) فقد صح أن هذا : وهذا خ .

(٢) ألزمناه : ألزمتموناه خ .

مختلفين ، وإن كان فاعله واحدا ، فيجب صحة كون الفاعل للخير والشر واحدا ، وإذا صح أنه جنس واحد، صح ما / قدمناه على أنه إن ثبت أنه يختار خيراً على خير ، ٢١٤و فهلا صح أن يختار خيراً على شر ؟ وذلك يبطل قولهم إنه لطبعه لا يفعل إلا الخير .

على أنه كان يجب ، على مذهب المنانية ، أن يكون حسن أمرنا للنور حسن أمرنا للواحد منا ، بل كان يجب أن يكون للأمر بالحسن الذى لا يرتاب بحسنه هو أمر هذه الأنوار المضيئة دون الواحد منا ، لأنه لا أحد منا إلا وهو ممتزج من الأمرين . وفى بطلان ذلك دلالة على فساد ما يذهبون إليه .

وقد ذكر فى الشرح[1] أن الثنوية لا تخلو من أحد أمرين : إما أن يجعلوا النور والظلمة مدبِّرين للعالم ، ويجعلون العالم معنى ثالثا على ماذهب إليه المرقيونية ، فيكون وجه كلامهم إن تكلموا فى حدوث العالم و نفى المدبِّرين القديمين بما تقدم من كلامنا ، أو يقولوا فى العالم إنه مزاج من النور والظلمة ، وليسا بمعنيين غير العالم ، فما دَللنا به على حدوث الأجسام يبطل مذهبهم .

والذى حكاه[2] عن المرقيونية لا يصح ، لأنهم لا يذهبون إلى أن العالم أصل ثالث . لأن من قولهم إنه مزاج من الظلمة والنور ، والأصل الثالث على ما حكيناه عنهم ، ولا يثبتون الأصل الثالث مدبرا لهما جميعا ، بل من قولهم إن النور أعلى حالا منه ، وإنه يدبره ويخلصه من الظلمة . والذى ألزمهم من أن ماذكرناه من حدوث الأجسام ونفى قديم ثان يبطل قولهم فقد بينا صحته فيما تقدم .

وقد ألزمهم السلف ، رحمهم الله ، مسائل بينوا بها انتقاض قولهم . فمما ألزموهم أن قالوا لهم : حدثونا عن القائل إنه[3] ظالم شرير باغ / على النور ، من هو ؟ ٢١٤ظ فإن قالوا : النور ، لزمهم إضافة الكذب إليه ، لأنه عندهم بالضد من هذه

---

(١) لعل المقصود شرح الأصول الخمسة .

(٢) هذا يستبعد أن يكون الشرح المذكور من تأليف القاضي . (٣) إنه : أنا خ .

الصفات ، وإن قالوا : هو الظلام ، قيل لهم : أفصدق فيما قاله أم كذب ؟ فإن قالوا : صدق فى قوله ، أضافوا الصدق إليه ، وعندهم أن الصدق والعلم من النور ، وإن قالوا : كذب ، قيل لهم : فيجب أن لا يصح من أحد أن يصدق فى هذا الخبر على وجه .

ويجب إذا قال : إنى قتلت النفس المحرمة ، أن لا يكون صدقا منه أيضا . ولا فرق بين من أنكر ذلك وبين من أنكر وجود صدق فى العالم . ويجب أن يكون من أظهر مذهب الثنوية فقُتِل عليه ظالما ، لأن إظهاره عليه أعقبه القتل ، والحق يؤدى إلى القتل . فإن قالوا : إنه وإن صدق فى هذا القول ، فمن حيث قصد بالصدق الاستهزاء ، كان مذموما ، قيل لهم : إن الصدق لا يجوز أن يقبح عندكم لمعنى ، كما لا يصح أن ينقلب الخير شرا والخيّر شريرا ، فالتعلق بما ذكرتموه لا يصح .

ومما ألزموهم أن قيل لهم : خبرونا عمن نفى أن يكون ثنويّا ولعن أهله ، وتبرأ منهم ، ثم قال بذلك على وجه يعرف قصده فيه من هو ؟ فإن قالوا : إنه النور ، أضافوا إليه الباطل ، وإن قالوا : إنه الظلمة ، أضافوا إليها الحق ؛ وذلك ينقض مذهبهم .

ومما سئلوا عنه أن قيل لهم : خبرونا عمن قتل ثم ندم وتاب من هو ؟ فإن قالوا : إن القاتل فى الحقيقة لا يجوز أن يندم ويتوب ، قيل لهم : فيجب أن تكون هذه التوبة قبيحة ؛ لأنها ندم على غير ذنب ، بل ذلك مما لا يكاد يقع من عاقل ، لأنه مع علمه أنه لم يقدم على جرم لا يصح أن تقع منه التوبة . وعندهم أن النور يعلم من نفسه أنه لا يقدم على / القتل فإذن لا يصح وقوع التوبة منه [1] ٢١٥و

---

(١) التوبة : الندم خ .

فإن قالوا : إن التائب جزء من الظلام غير القاتل ، والتوبة قبيحة منه ، قيل له : إن القاتل يعلم من نفسه فى حال القتل أنه القاصد إلى القتل ، ووقع ذلك بحسب قصده . ويعلم فى الثانى أنه النادم ، وإذا كان الحال هذه ، فلا فرق بين من قال إن القاتل لا يصح أن يكون تائبا وبين من قال إن المتحرك لا يصح أن يكون ساكنا فى حال أخرى ونفى كون الشىء الواحد قائما قاعداً مجتمعاً مفترقا فى حالين .

وبعد ، فإنه يجب إذا قال القائل : إنى تائب من كل قتل كان منى ومن كل فساد أن يكون ذلك من فعل القاتل لامحالة ، لأنه لم يعين ما تاب منه ، فلا يصح أن يعترض فيه بما تقدم . فإن قالوا : إن التوبة وقعت من القاتل فى الحقيقة وهو النور ، فقد أضافوا القتل إليه . وذلك ينقض مذهبهم . وإن قالوا : إنه الظلمة ، فقد أضافوا التوبة إليها ، وفى ذلك نقض المذهب .

ومما سئلوا عنه أن قيل لهم : خبرونا عن المعتذر من جرمه ، من هو ؟ فإن قالوا : غير المجرم ، كلموا فيه بما قدمناه . وإن قالوا : إنه المجرم ، لم يخل من أن يكون النور ؛ فذلك يوجب إضافة الجرم إليه ، أو الظلمة وذلك يوجب إضافة الاعتذار إليها . وفى ذلك نقض مذهبهم . وقد قال بعضهم : إن المعتذر غير المجرم وهو بمنزلة من جنى غلامه على غيره فاعتذر إلى المجنى عليه من جناية غلامه أو بمنزلة الراكب للدابة إذا رمحت رجلا فيعتذر إليه من ذلك أو بمنزلة اعتذار
٢٢٥ ظ الوالد من جناية ولده ، فيقال لهم : إن من ذكرتموه / ليس يعتذر من فعل غيره فى الحقيقة وإنما يتوجع مما لحق المجنى عليه ويورد عليه ما هو بصورة الاعتذار تطييبا لنفسه . وكل عاقل يفصل بين هذا الصنيع وبين الاعتذار فى الحقيقة . وبعد ، فإن هؤلاء إنما حسن ذلك منهم ؛ لأن تلك الجناية قد أتيت عن

تقصير كان منهم فى تأديب الغلام والولد وفى سوق الدابة ، من حيث كانوا هم المصرفين للجانى ، فيصير الفعل الواقع منه كأنه واقع منهم . ولذلك لا يصح أن يعتذر الرجل من جناية من لا تعلق بينه وبينه على وجه . ولا يمكن أن يقال ذلك فى اعتذار الظلمة من جناية ظلمة أخرى ، لأنها ليست بمصرفة لتلك الظلمة ولا لها بها تعلق ، ولا يصح أن يقال ذلك فى اعتذار النور من جناية الظلمة ، لأنه لا تعلق بينه وبينها[1] ، ولأن النور الممازج كالمأسور للظلمة ؛ ولذلك إذا تمكن من الخلاص تخلص من الظلمة ، فالظلمة كالمستولية عليه لا أنه مستول عليها ، فيجب أن يكون اعتذاره من فعلها بمنزلة اعتذار الوالد من فعل ابنه ، والغلام من فعل سيده . والمثال الذى يليق بذلك ضد ما قالوه .

ومما سئلوا عنه أن قيل لهم : خبرونا إذا علم الإنسان أنه قد جار على زيد اليوم وأساء إلى خالد بالأمس ، أليس ذلك علم فى الحقيقة ؟ فإن أبوا ذلك ، قيل لهم : فما أنكرتم أن من علم أنه عدل على غيره وأحسن إليه أنه[2] يصح أن يكون عالمًا فى الحقيقة ، وذلك يؤدى إلى أن لا يكون فى العالم علم[3] بفعل قد فعله على وجه من الوجوه ؟ ولا فرق بين من قال ذلك / وبين من قال إن ٢١٦و
الذى حضر اليوم غير الذى غاب بالأمس ، والذى سكت الآن غير الذى تكلم من قبل ، والذى التحى غير الذى كان أمرد من قبل ، والذى فارق مكانه غير الذى كان فيه ، وذلك أعظم من مذاهب أصحاب التجاهل .

فإن قالوا : لو جاز أن يكون الذى أساء هو الذى أحسن ، لصح أن يكون المبرِّد هو المسخن ، قيل لهم : لو صح أن يكون المتكلم هو الذى كان ساكتا

---

(١) وبينها : وبينه م .
(٢) أنه : لا خ .
(٣) علم : عالم خ .

والمتحرك هو الذى كان ساكنًا، لصح أن يكون المبرِّد هو المسخِّن ، فإن لم يوجب ما عارضناكم به ذلك ، لم يوجب ما ذكرتموه . وبعد ، فإن ما أنكروه أظهر مما استشهدوا به ، لأن العلم بأن الذى أخذ مال غيره وظلمه هو الذى كان قد أحسن إليه من أوائل العقل يعرفه أحدنا من نفسه ومن غيره ، فالعلم بأن المسخن لا يصحّ أن يكون مبرِّداً ألطف منه ، فمن أنكر الأوضح ، لم يمكنه التعلق بالأخفى[1] ، وكان كمن[2] يناظر أن يلزمه ارتكاب الأمرين والتسوية بينهما . وبعد ، فإن المسخن لا يمتنع أن يكون هو المبرد فى حالين ، فيجب أن يجوزوا كون المحسن اليوم هو المسىء بالأمس ، فقد صح لزوم ذلك لهم على كل حال .

ومما يبين فساد قولهم أن الحوادث فيها لذة محضة وألم محض وفيها ما يؤدى إلى أحدهما وفيها ما يؤدى إليهما جميعاً ، فيقال لهم : أليس قد يؤدى الشىء الواحد إلى لذة وغم وسرور ؟ فإن أبوا ذلك ، بيّن لهم ما لا يحصى كثرة من أمثلته نحو من غصب رجلا مالا فسرّ بأخذه وانتفع واغتم الآخر المغصوب منه بذلك وألِمَ إذا كان محتاجاً إليه . وكذلك استرجاع المغصوب منه ماله ، ومثل مرض الغاصب وضعفه / عن منع المغصوب منه عن أخذ ما غصب منه ؛ لأن ذلك ٢١٦ظ يسر المغصوب منه ويغم الغاصب ، ومثل الخبر عن المطلوب أنه فى الدار ؛ لأن ذلك إذا كان صدقاً ، أدى إلى سرور الطالب لقتله لشفاء غيظه وإلى ضرر المطلوب وغم به من حيث يؤدى ذلك إلى قتله ، ومثل الطعام الذى يضر العليل أكله وينفع الصحيح ، وكذلك إدراك الرائحة ، ومثل الضوء الذى يتأذى به من يريد الاستتار عن عدوه وينتفع به طالب الطريق ، ومثل الحرّ الذى يتأذى به المحرور وينتفع به المقرور ، والبرد الذى يتأذى به

---

(١) الأصل : بالأخفا . (٢) كمن : لمن م ، خ .

المقرور وينتفع به المحرور ، ونظائر ذلك تكثر ، فيقال لهم : إذا كان ذلك مؤديا إلى التذاذ الحى وتألمه أو إلى غمه وسروره أو التذاذ واحد وتألم آخر ، فمن الفاعل له ؟ فلا يخلو القول فيه من وجوه . إما أن يقولوا : لا فاعل له ، أو إن فاعله النور أو الظلمة ، أو إن له فاعلا ثالثا . فإن قالوا : لا فاعل له ، لزمهم مثله فى كل خير وشر ، وفى ذلك إبطال طريقهم إلى القول بالاثنين . وإن قالوا : فاعله النور ، نقض قولهم إنه لا يضاف إليه ما يؤدى إلى ألم وغمّ . وإن جاز ذلك فيه ، جاز أن يضاف نفس الألم والغمّ إليه ؛ لأن ما أدّى إليهما فى حكمهما . وإن قالوا : إن فاعله الظلمة فقد أضافوا إليها ما يؤدى إلى سرور ولذة ؛ وتجويز ذلك يوجب تجويز إضافة اللذة والسرور إليهما . وإن قالوا : / إن له فاعلا ثالثا ، ٢١٧و نقضوا قولهم بالاثنين .

وأما المرقيونية فإن إضافتها ذلك إلى الثالث لا تصح ؛ لأن من قولها إن الخير من فعل النور والشر من فعل الظلمة ، فما أدى إليهما يلزمهم إضافته إليهما . ومتى أضافوا ذلك إلى الثالث ، لزمهم إضافة كل خير وشر إليه ، وفى ذلك إخراج النور والظلمة من أن يقع منهما شىء لطبعهما . وعلى هذا الوجه يلزمون الكلام فى الظلمة إذا أرادت التشبث بالنور وتشبثت به ، لأن ذلك يؤدى إلى فرحها وغم النور ولذلك قالوا : إن الظلمة تطلب التشبث عند نظرها إلى صفاء النور وطيب ريحه وإن النور يطلب التخلص منها . وكذلك القول فى تخلص النور من الظلمة لأن ذلك يوجب مدحه واغتمام الظلمة . وهذه طريقة بينة فى هذا الباب .

ويقال لهم : أليس المريد للخلاص هى الجملة ، وكذلك الكاره ؟ فإن قالوا : إنها الجملة ، فقد أضافوا الشر والخير إليها ؛ وإن قالوا : إن المريد بعض الجملة ، والكاره

بعض آخر ، لزمهم أن تـكون الجملة مريدين وأن لا تتصرف بإرادة[1] واحدة .

ويلزمهم على طريقتهم أن لا تحصل للجملة الحية منا صفة واحدة ، وأن لا يجوز خروجه عن صفة قد استحقها ، وأن يستحيل وقوع الفعل الواحد منها ، وأن لا يوجد فى العالم من أحسن ثم أساء ، أو علم ثم جهل ، أو عدل ثم ظلم ، أو أراد الشر ثم ندم ، أو وعد فأنجز ثم وعد فأخلف ؛ وما أدى إلى جحد ذلك مع ظهوره يجب القضاء بفساده .

على أنه يلزمهم إن قالوا إن حيز[2] النور غير حيز الظلمة ، ولا بد لهم من ذلك ؛ لأنه إن كان حيزهما واحداً فليس هناك ممازجة جوهر لجوهر . فإذا لم يكن هناك مجاورة ، فهما جوهر/واحد فى الحقيقة ؛ وذلك يوجب عليهم القول بأنهما فاعل ٢١٧ظ
واحد ؛ وذلك نقض مذهبهم .

ويقال لهم : فيجب أن يفصل النور بينه وبين ما جاوره من الظلمة ؛ لأن من صفته العلم بطبعه ، كما أن من صفته فعل الخير . وهذا يوجب أن يعلم أحدنا إذا أحسن من المحسن ويفصل بينه وبين غيره من أجزاء الظلمة . ويجب على هذا الوجه أن يجب الذى يقع الخير منه وهو بعض جملته خروجه من جملته ومفارقته لها ليتخلص من المزاج . وذلك مما يعلم الإنسان من نفسه خلافه . ويقال لهم : خبرونا عن الحى ، أيجوز خروجه من كونه حياً ؟ فإن أجازوا ذلك ، لزمهم أن يكون حياً لمعنى : ولزمهم تجويز خروج النور من كونه نوراً وكونه خيراً ، كما جاز خروجه من كونه عالماً حياً ، وإن كان كل ذلك للطبع ؛ وإن لم يجوزوا خروجه عن كونه حياً ، فيجب أن يكون فى كل وقت وجد حساساً دراكا عالماً مميزاً كهو الآن .

---

(١) بإرادة : إرادة م . (٢) حيز . . . حيزهما : خير . . . خيرهما م

وهذا يؤدى إلى أمرين فاسدين : أحدهما أنه يوجب أن يكون الواحد منا ذاكراً لسائر أحواله[١] . وعلى هذا الوجه ألزمهم شيوخنا ، رحمهم الله ، أن يكون النور المازج يذكر من نفسه حال خلاصه وحيث كان مباينا غير مأسور كما يذكر المحبوس فى السجن الوقت الذى لم يكن محبوسا فيه ، ويفصل بين حاله الآن وبين حاله من قبل ، على منهاج ما ألزموا أصحاب التناسخ على قولهم بأن الطفل كان مكلَّفا من قبل ثم نُسخ . والوجه الثانى أنه يلزمهم نفى الموت / ومن ٣١٨و قولهم أن الظلمة مميتة ضارة . وقد علمنا أيضاً من غير جهة موافقتهم حدوث الموت وخروج الحى من كونه حيا ، فيقال لهم : خبرونا عن هذا الموت . هو[٢] من فعل النور فى نفسه ، أو فى نور غيره ، أو فى ظلمة هو ، أو من فعل الظلمة فى نفسها ، أو فى ظلمة أخرى ، أو فى النور؟ لأنه لا يمكنهم أن يقولوا : إنهما يفعلانه فى شىء ليس بنور ولا ظلمة ؛ فقد علم أن الموت تفوت معه اللذات أجمع ، فلا يمكن أن يقال إنه خير . فيجب أن يكون إن فعله النور أن يكون فاعلا للشر . وإن قالوا : إنه كما يفوت معه اللذة فكذلك يفوت معه الألم والغم ، قيل لهم : فيجب أن يكون خيرا شرا وأن لا يصح أن يفعله نور ولا ظلمة . وكذلك إن قالوا : إن الظلمة تفعله ؛ فيلزمهم على كل حال أن يكون النور قد مات أو الظلمة قد ماتت ، وفى ذلك نقض قولهم إنهما حيّان لطبعهما . وإذا جاز ذلك فيهما جاز خروجهما من جوهرهما وطبعهما ، وذلك يهدم القول بالتثنية .

وبعد فإنه يلزمهم إذا وصفوا الظلمة بأنها حية أن يصفوها بصفة الإدراك والعلم والقدرة[٣] ، ولولا ذلك لما صح منهم أن يصفوها بالفعل وبأنها علمت بالنور وأحواله فطلبت التشبث به ومحاربته ، على ما يهذون به ، فيقال لهم : إذا

(١) أحواله : أجزائه م (٢) هو : — م .
(٣) والقدرة : — م .

جاز أن تساوى النور فى كونها حية عالمة ، فهلا صح أن تساويه فى كونه خيّرا فاضلا ، وفى ذلك إبطال مذهبهم . ويلزمهم على هذه الطريقة أن يصفوا النور ٢١٨ ظ بكل ما يصفون / به الظلمة والظلمة بكل وصف يختص به النور من حيث سووا بينهما فى كونهما حيّين عالمين مدركين فاعلين ، وفى ذلك هدم مذهبهم ، ويلزمهم إبطال قولهم بتباينهما ؛ لأن حالها إذا كان متساوياً من كل وجه ، فيجب امتزاجهما أبداً . ويلزمهم لقولهم بخروجهما من التباين إلى الامتزاج أن يجوزوا عدمهما ، وإن كانا قديمين ، وعجزهما ، وإن كانا قادرين لطبعهما وانقلاب طبع كل واحد منهما عما هو عليه ، فيصير الخيّر منهما شريراً والشرير خيراً ، كما جوزوا الامتزاج بعد التباين والتباين بعد الامتزاج . على أنه يلزمهم إذا أثبتوهما فاعلين أن يكونا قادرين . وإذا كانا كذلك ، فيجب أن يقع الفعل منهما باختيارهما ، لأنه ليس وقوع الفعل لا من فاعل بأبعد من وقوع فعل لا من مختار إذا كان عالما[1] . ومتى قالوا إن الفعل يقع بالطبع أريناهم أن فى الأفعال ما يقع بحسب اختيار الفاعل وكلمناهم بما تقدم ذكره على أصحاب الطبائع . على أن أحدنا قد يؤثر الفعل على ضده ويترك الفعل إلى خلافه مما كان يصح أن يفعله ؛ وفى ذلك إبطال القول بالطبع .

على أن من قول بعضهم أن النور الممازج للظلمة ، إذا غلبت الظلمة وطال مكثه ، وقع منه الشر ، وذلك يوجب عليهم جواز وقوع الشر من النور والخير من الظلمة ، ويبطل سائر ما يتعلقون به من أن ذلك يقع منهما بالطبع ، فلا يجوز ٢١٩ و تغيرهما عما يقتضيه طبعهما ، ويلزمهم أن يجوزوا غلبة النور على الظلام ، فيقع منه / الخير . وتقصى سائر ما ألزمناهم يطول ، وما أوردناه منه ينبه على ما تركناه .

---

(١) عالما : — خ

فصل

فى ذكر شبههم والجواب عنها

أحد ما تعلقوا به أن الخير والشر يستحيل ، مع تضادّهما ، وقوعهما من فاعل واحد ، كما يستحيل أن يحصل التبريد والتسخين بالشىء الواحد والتبييض والتسويد بالشىء الواحد . واستدلوا على أن الخير يضاد الشر بمثل ما يعلم به أن السواد يضاد البياض والبرودة تضاد السخونة ، وهو استحالة اجتماعهما . قالوا : فإذا وجب إثبات فاعلين لهما ، ولم يصح إثبات محدث للعالم سواه ، فيجب إثبات أصلين قديمين على ما قلناه .

الجواب أنا قد بيّنا من قبل أن الخير لا يضاد الشر ، وأن الشىء الواحد قد يقع على وجه يكون خيرا ، وكان يصح وقوعه[1] على خلافه فيكون شرًّا ، إذا أريد بالخير والشر اللذة والألم أو أريد به الحسن والقبيح ؛ وبيّنا أن الشر فى الحقيقة هو الضرر القبيح والخير هو النفع الحسن ، وأن الألم لا يوصف بأنه شرّ لكونه ألما ، ولا النفع يوصف بأنه خير لكونه نفعا ؛ وبيّنا أنهما لا يتضادّان على جملة ولا على محل ولا على الفاعل . وفى ذلك إسقاط تشبيههم ذلك بالتبريد والتسخين . على أنا قد بينا أن الذات الواحدة إنما استحال وقوع التسخين والتبريد بها ؛ لأن وقوع ذلك موجب ، فلا يصح حصول كلا الصفتين عنها وكذلك التحريك والتسكين والخير والشر / يقعان من الفاعل باختياره ؛ ٢١٩ظ فلا يمتنع فى حال واحدة أن يفعل الخير بإحدى يديه والشر بالأخرى . وبعد ، فإن تضاد ذلك يمنع من فعله لهما فى حالة واحدة ولا يمنع ذلك فى حالين ، كما يجوز

---

(١) وقوعه : أن يفعل م .

فى الجسم الواحد أن يبرد بعد كونه مسخنا إذا تغيرت الأعراض عليه ؛ وإنما لم يصح أن توجب الذات الواحدة كون المحل محركا مسكنا فى حالين ؛ لأن العلة لا يجوز أن توجب صفتين ضدّين لما فى ذلك من قلب جنسهما . ومتى عنينا بالمبرد نفس البرودة ، لم يصح أن يكون هو المسخن لهذه العلة . وإذا أريد به الجسم كالثلج والنار ، صحّ فيه ما قدّمناه . على أن الفاعل الواحد ، إذا جاز أن يحرك ويسكن ، ويجمع ويفرق ، ويقوم ويقعد ، ويعلم ويجهل ، إما فى حال واحدة أو فى حالين ، وفارق حاله حال وقوع[1] التبريد والتسخين بالشىء الواحد ، فهلا جاز أن يفعل الخير والشر ويفارق حاله فيهما حال التبريد والتسخين ؟ وأكبر ما يجب من سؤالهم تسليم تضاد الخير والشر ؛ وذلك لا يمنع من كون فاعلهما واحدا ؛ لأن الفاعل الواحد قد يفعل الضدّين بعضويه فى حال واحدة وبعضو واحد[2] فى حالين .

شبهة أخرى لهم

قالوا : قد ثبت أن كون الفاعل الواحد خيّرا شريرا يتنافى كتنافى كونه عالمًا بالشىء جاهلا به ، فيجب أن يكون الفاعل للخير غير فاعل الشر .

الجواب أن كونه خيّراً يفيد كثرة وقوع الخير منه وكونه شريراً لا يفيد إلا كثرة وقوع الشر منه / وقد بينا من قبل صحة وقوعهما جميعاً من فاعل واحد ، ٢٢٠و
نحو أن يتصدق بإحدى يديه ويلطم غيره بأخرى ، وبينا أن ذلك لو تنافى فى حال لم يتناف فى حالين ، كما لا يتنافى كونه عالما جاهلا فى حالين ، وبينا أن ذلك بمنزلة كونه محركا مسكنا وجامعاً مفرقاً وقاعداً قائماً ومريداً كارهاً ، فإذا لم يتناف ذلك

(١) وقوع : ــ م .
(٢) وبعضو واحد : ــ خ .

فى حال أو فى حالين ، فيجب أن يجوزوا مثله فى كونه خيراً شريراً . وفى ذلك إسقاط السؤال . ومتى صح وقوعهما جميعاً منه على ما ذكرناه ،جاز أن يكثر من الشر ومن[1] الخير أيضاً ، ويكون خيراً شريراً لإكثاره منهما ، كما جاز أن يفعلهما ، وإن لم يكثر منهما .

شبهة أخرى لهم

قالوا : لو صح كون الفاعل الواحد خيراً شريراً ، لصح كونه ممدوحا مذموماً مستحقاً للتعظيم والتبجيل والاستخفاف والإهانة، فإذا تضادّ ذلك ، وجب استحالة كونه خيراً شريراً ، فيجب لذلك إثبات فاعلين وأصلين أحدهما يكون منه الخير والآخر يكون منه الشر .

الجواب أنا قد بينا من قبل أن ما له استحال كونه مستحقاً للمدح والذم والتعظيم والإهانة لا نحيل كونه خيراً شريراً فى حالة واحدة ، لأن ذلك يتنافى وجوده من جهة مستحق واحد لأمر يرجع إلى استحالة قصده إلى كلا الأمرين وليس كذلك صحة وقوع الخير والشر منه فى حالة واحدة . وقد بينا أن وقوع الخير والشر منه لا يوجب استحقاق المدح والذم ، لأنه لا يمتنع وقوع الإحباط فيهما فيخرج من[2] أن يستحقهما جميعاً / لتساويهما أو أن يستحق أحدهما لزيادة ٢٢٠ظ
الآخر عليه ، وبينا أن تعلقهم بذلك يوجب عليهم تجويز وقوع الخير والشر من الفاعل الواحد فى حالين . ومتى أحالوا ذلك بأن الخير يقع بالطبع والشر يقع بالطبع ، فلا يصح فى ذات واحدة أن تختص بكلا الطبعين ، قيل لهم : هلا جاز ذلك كما جاز أن يختص بطبع واحـد يقتضى التباين ثم المزاج والمزاج ثم الخلاص والحركة

---

(١) ومن : أو من م .
(٢) عن : ـ م .

ثم السكون ؟ وبعد فقد بيّنا أن الفعل لا يصح وقوعه بالطبع ؛ ولا بد من أن يقع بالاختيار . وكل ذلك يسقط ما قالوه .

ولسنا نحيل كون الفاعل الواحد ممدوحا مذموما ، وإنما نحيل كونه مستحقاً لـكلا الأمرين . ولذلك يصح من أحد الرجلين أن نذمه ومن الآخر أن نمدحه ؛ وذلك يسقط كل ما تعلقوا به .

شبهة أخرى لهم

قالوا : إذا صح لـكم إثبات قديم لايجوز وقوع الشر منه ، ويختص بوقوع الخير منه ، فهلا صح ماقلناه فى الأصلين ، وأن أحدهما يختص بوقوع الخير منه ، والآخر بوقوع الشر منه ، وأن يستحيل أن يقع من كل واحد منهما مايجوز أن يقع من الآخر ؟

الجواب : أن القديم تعالى يجوز أن يفعل الآلام والملاذ ؛ فقد أجزنا أن يفعل ما يسمونه خيرا وشرا . على أنه يصح منه وقوع[1] الشر فى الحقيقة عندنا ؛ وإنما لا يؤثره ولا يختاره لـكونه عالما غنيا . وذلك يسقط تعلقهم بذلك ، لأنه يلزمهم تجويز وقوع الشر من النور وأنه لا يختاره . / وفى ذلك إبطال قولهم إنه ٢٢١و خيّر لطبعه وإنه ضد للشرير . على أن الفاعل منا قد ثبت أنه يفعل الخير والشر ويقصد إليهما ، فلمَ صاروا بأن يحملوا قولهم على ما يقولونه فى القديم تعالى ، وإن كانوا لا يقرون به بأولى من أن يحملوه على الواحد منا فى الشاهد ، وذلك ينقض مذهبهم .

---

(١) وقوع : ــ خ .

شبهة أخرى لهم

قالوا : قد ثبت أن النور والظلمة يحدث فيهما ومنهما فعل ، فإنهما لا يفعلان لغيرهما ولا لداخل يدخل عليهما . فيجب أن يقع ذلك منهما لأنفسهما ولجواهرهما . وهذا يوجب ما ذكرناه من وقوع الخير والشر منهما طباعا .

الجواب : أنا قد بيّنا أن النور والظلمة لا يجب كونهما فاعلين ولا يصح ذلك منهما[1] أصلا ، وبيّنا أن الفاعل يفعل لكونه قادرا ويقدر إذا كان جسما لأجل معنى ، لو عُدم لخرج[2] من كونه قادرا ، وبينا أن الفاعل منا يفعل بالاختيار لا بالطبع ، وبينا أن الخير والشر جميعا يقعان منه ، وكل ذلك يسقط ما قالوه .

وبعد ، فإن ما ذكروه ، لو صح ، لم يمنع من إثبات قديم واحد أحدث الظلمة والنور وطبعهما على الوجه الذى ذكروه . فلتوصل بما قالوه إلى أصلين قديمين لا يصح .

شبهة أخرى لهم

قالوا : الذى يدل على أن الأشياء من أصلين متضادين أنا وجدنا الأجسام على ضربين : إما أن تكون ذوات ظل ، أو لا ظلّ لها . وقد وجدنا الأبدان الغليظة ذوات الظل ، لأنها تنفى الضياء بظلها الذى تطرحه ، ولا / ينفى الشىء ٢٢١ ظ
إلا ما ضاده . ومتى لم يكن لها ظل ، بل وجب بوجودها نفى الظل ، كالشمس وغيرها ، عُلم أنه يضاد الظلمة ، فعلمنا أن الأول ظلام ، والثانى نور ، ولم يكن فى الأجسام ثالث سوى هذين ، فجعلنا الأشياء من هذين الأصلين ، وأضفنا الخير

---

(١) منهما : فيهما خ .
(٢) لو عدم لخرج : أو عدم الخروج م

إلى النور والشر إلى الظلمة ، لاختصاص النور بالأحوال الحسنة والظلمة بالأحوال القبيحة .

الجواب أن ما ذكروه يوجب انقسام الأجسام على قسمين ، وليس فيه دلالة على أنهما قديمان ، ولا على أن الخير والشر منهما ، بل لا يدل ذلك على كونهما حيّين أو قادرين أو فاعلين ، فيقال لهم : وما فى نفى النور للظلمة وفى نفى الظلمة للنور ما يدل على أن الخير يقع من النور والشر يقع من الظلمة ؟ وما الذى ينكر من اختصاصهما بما ذكرناه ، وإن كانا محدَثَيْن مدبَّرين ؟ وبعد ، فإن هذه العلة توجب أن تكون الأجسام كلها من جوهر الظلمة ، إلا الشمس والقمر ، لأن ما عداهما ذوات ظل ، وذلك ينقض عليهم . ومتى زعموا أن الأرواح التى فى الأبدان من النور ، لزمهم أن تكون عالمة بموضعها ومحبة لمفارقتها للأبدان التى هى الظلمة ، وذلك مما نعلم من أنفسنا خلافه . على أن ما بيناه من جواز وقوع الخير والشر من واحد إلى سائر ما تقصّيناه يبطل هذا القول ؛ وما دللنا به على حدوث الأجسام وعلى أن الفعل لا يقع إلا بالاختيار ، وعلى نفى الطبع يسقطه / أيضاً . ٢٢٢و

شبهة أخرى لهم

قالوا : قد وجدنا الشاهد من حقه أن يدل على الغائب ؛ وقد علمنا أن كل ما نجده لا يخلو من نور وظلمة كالليل والنهار ، فيجب أن يدلا على أمر من جنسهما ، لأنه لا يجوز أن يدل الشئ على خلافه ، ولأن الشئ لو دلّ على خلافه ، لدل على خلافه من كل وجه ، وهذا يبطل دلالة الموجود على موجود ، فيجب أن يدل على جنسه . وهذا يوجب إثبات أصلين : نور وظلمة ، ويوجب القول بأنهما كانا متباينين من حيث علمنا أن النور متى خلا مما يوجب وقوفه فقد صعد

لطبعه ، وكذلك الظلمة ترسب سفلا . فيجب إثباتهما فيما لم يزل متباينين على ما قدمناه .

الجواب أن ماذكروه لا يدل على إثبات أصلين قبل وجود ما وجدناه من النور والظلمة . لأن الشئ لا يدل على مثله ، ولا يجب القضاء لأجل وجوده على وجود مثله من قبل . وقد دللنا على فساد هذه الطريقة فى الاستدلال بالشاهد على الغائب من قبل ، وبينا أن القول بها يؤدى إلى أن يدل الشئ على أمثال لا نهاية لها ، وبينا أن ذلك يستحيل ، وبينا أن الشئ إنما يدل على غيره لتعلقه به كتعلق الفعل بالفاعل إلى ما شاكله وأن ذلك لا يصح فى دلالة النور على مثله ، وذلك يسقط هذا الاستدلال . على أنه لو دل على مثله لم يوجب كون ذلك المثل قديما ، لأن الفعل يدل على فاعله ولا يدل على كونه قديما ، فمن أين أن الأصلين / قديمان ؟ ٢٢٢ظ

وبعد ، فإن محصول قولهم أن الشئ يدل على نفسه ، لأن عندهم أن هذا النور هو النور الذى كان من قبل ، وأنه القديم ، فكيف يصح القول بأنه يدل على نفسه ؟ ومتى قال إنه يدل بوجوده الآن على أنه قد كان موجوداً فى كل حال ، فقد بينا فساد هذه الطريقة على الدهرية .

على أن ما اعتلوا به يوجب عليهم القول بأن النور لم يزل ممازجاً للظلمة ، لأنه لم يوجد إلا كذلك ، ولم يوجد نهار أيضاً إلا ويتعقبه ليل وظلام بحيث هو فيه ، فيجب أن لا يثبتوا النور والظلمة إلا على هذا الوجه . وفى ذلك إبطال قولهم بأنهما كانا متباينين ثم امتزجا .

على أنا لا نسلم لهم أنه ليس فى الأجسام إلا النور أو الظلمة ، لأن فى الأجسام ما يختص بصفة ثالثة وهو الأكثر منها . ومتى أرادوا بالظلمة ماطرح الظل والنور

ما نفاه ، فذلك منهم غلط فى العبارة ، لأن النور المعقول عند من يتكلم بذلك ليس هو ما قالوه . على أن الشىء الواحد قد يطرح الظل إذا وجد هناك ما هو أضوأ منه ، وينفى على وجه آخر الظل ، وذلك بيّن من حال الأجسام . وهذا يوجب عليه القول بأنه ليس بنور ولا ظلمة ، وكل ذلك يبين فساد هذه الملة .

شبهة أخرى لهم

ربما تعلقوا فى تصحيح مذهبهم بأن العالم المنقسم إلى النور والظلمة لا يجوز أن يكون له محدث قديم[1] : لأنه لو كان له محدِث قديم ، لم يصح أن يفعل إلا لاختلاف يقع أو دفع مضرة ، وذلك يوجب/ كونه جسما محتاجا ، لأن الفاعل ٢٢٢ و
لا يعقل كونه فاعلا إلا على هذا الوجه . فإن قلتم إنه فعل ذلك بالطبع ، لزمكم القول بتقدم الأجسام ، وذلك يبطل القول بأن لها محدِثا ، وإذا بطل بذلك وبغيره أن لها محدثا ، وجب كونها قديمة ، وإذا صح ذلك فيها ، وجب اختصاص النور منها بما ذكرناه والظلمة بما وصفناه . وفى ذلك تصحيح ما نقول به من الأصلين القديمين .

الجواب أن ما تعلقوا به من نفى المحدث قد بينا فيما تقدم فساده ودللنا على أن الفاعل قد يفعل الحسن لحسنه ، وأن ذلك موجود فى الشاهد ، وأن المحدِث لا يصح أن يحدث الأفعال بالطبع ، وأسقطنا كل ما يتعلق به فى ذلك . وإذا بطل ما طعنوا به فى إثبات المحدَث القديم وإثبات الأجسام محدثة ، فقد سقط ما قالوه .

---

(١) قدم : — م

وبعد ، فليس إذا بطل المحدث القديم[1] ، وجب صحة مذهبهم، بل ذلك يوجب الشك والتوقف ، إلا أن يبين بدليل مستأنف القول بإثبات أصلين قديمين ، إلى سائر ما يقولونه ، وإلا فليس ما قالوه بأولى من أن يتعلق أصحاب الطبائع وأصحاب الدهر بمثله فى تصحيح مذاهبهم .

وكل ذلك يسقط ما تعلقوا به . ونحن نعطف الآن على ما حكيناه عنهم فنشير إلى إفساد ما تشتبه الحال فيه

---

(١) القديم : ـ م

فصل

فى تتبع ما حكيناه عنهم والكلام فى إبطاله

٢٢٣ ظ أما قولهم إن العالم مركب من شيئين : من نور وظلمة ، فقد بينا / فساد ذلك ، لأنه لا يمتنع أن يكون المحدِث أحدثهما مركَّبين ، وبينا أن فى الأجسام ما ليس بنور ولاظلمة ، وبينا أن الجسم محدَث كالتركيب ، وذلك يبطل القول بأنه مركب من شيئين . على أن التركيب إذا كان حادثا ، فمن أين أن له محدثا[1] من هذين الأصلين ؟ وكيف يحدث الشيء من علة ، وقد بينا[2] أن الواحد منا قد يركب غيره ، ولا يكون المركّب حادثا من علة ، بل يكون حادثا من محدِث مختار ، فهلا وجب ذلك فى سائر المركبات ؟

ومن قال منهم فى التركيب إنه ليس بمعنى ممن ينفى منهم الأعراض ، فقوله إنه مركب من شيئين لا يصح ، ويجب أن يكون فى التحقيق كأنه قال : إن الشىء مركب من نفسه ، وهذا باطل .

فأما قولهم إنهما قديمان ، فقد بينا فساده . وأما قولهم إن حدوث الصنعة والتركيب لا يكون إلا من أصل قديم ، فقد بينا فساده وبينا أن الشىء لا يكون حادثًا من شىء غيره ، وأن المحدِث إنما يحدثه باختياره .

وقد حكى عن بعضهم أنه قال فى الصنعة والتركيب إنه بعض النور والظلمة ،

---

(١) محدثاً : محدث م ؛ حدث خ .

(٢) بينا : ثبت ح .

وهذا يوجب أن يكون الشئ حدث من نفسه . وحدوثه من نفسه وقد كان موجوداً لا يعقل .

وأما من نفى منهم أن يكون التركيب معنى ، فقد بينا فساد قوله . ومن قال إنه معنى سواه ، فقد بينا أنه يجب القضاء بحدوثه من محدِث مختار . وذلك يفسد قولهم إنه من أصل قديم .

وأما قولهم إنهما/لم يزالا حسّاسين درّاكين سميعين بصيرين ، فقد بينا ٢٢٤و
فيما تقدم أن فى الأجسام ما ليس بحى وما يستحيل كونه قادرا فاعلا عالما ، وهو على ما هو عليه ، ودللنا على ذلك بوجوه ، وبينا أنه لو سلم أنها كلها حية لم يمكن[1] القول بأنها حية لطبعها وكان لا بد[2] من تجويز خروجها من كونها حية . وكل ذلك يسقط هذا القول . وبعد ، فلو ثبت كونهما كذلك الآن، لم يجب كونهما بهذه الصفة فيما لم يزل . ولا فرق بين تعلقهم بذلك وبين تعلق الدهرية بمثله فى أن العالم لم يزل بهذه الصفة . وذلك يبطل قولهم بتباين النور والظلمة وحدوث الامتزاج ، ويوجب عليهم موافقة الدهرية .

وأما قولهم إن هذين الأصلين مختلفان فى النفس والصورة ، فقد بينا من قبل أن الجواهر متماثلة ، ويصح على بعضها ما يصح على سائرها . وأما الصورة فقد تتفق فيه حال النور والظلمة إذا أريد بالصورة كيفية تألفه ، وهو المعقول من هذه اللفظة ، وأما إذا أريد به ما به تبين الظلمة من النور من الأعراض ، فلابد من أن يختلفا فيه ، وإن صح أن يتفقا فيه من بعد على ما نقوله فى تماثل الجواهر .

وأما قوله إنهما متضادان فى الفعل والتدبير ، فقد دللنا من قبل على أنه لا تدبير لهما ولا فعل ، إلا أن نشير به إلى الفاعل منا ، وذلك لا يمكن أن يقال

---

(١) يمكن : ينكر م .
(٢) لابد : + لهم خ .

٢٢٤ ظ فيه إنه نور أو ظلمة إلا بعد أن يثبت ما يذهبون إليه من الأصلين وقد دللنا / على أن ما ادعوه من تضاد فى الفعل فى الخير والشر[1] ليس بتضاد ، وبينا سائر ما يلزم عليه .

وأما قولهم فجوهر النور فاضل حسن يختص بالصفاء وجوهر الظلمة يختص على ضد ذلك ، إلى سائر ما ذكروه فى هذا الباب ، فقد بينا فساده ، لأنا قد دللنا على أن الخير والشر والصلاح والفساد لا يقع منهما بالطبع ، ودللنا على فساد ذلك بوجوه افتراقهما[2] فى صفاء أحدهما وكدورة الآخر ، لا فائدة فيه ، لأنه مشاهد لا يدل على ما ذهبوا إليه .

وقولهم إن النور طيب الريح ، فما لا دليل عليه لأنه قد يكون نوراً ولا رائحة له أصلا وقد يكون ظلمة ولا يختص بالرائحة .

وقولهم إن النور يختص بحسن المنظر فليس الأمر كذلك ، لأن منظر الواحد منا قد يكون أحسن من منظر النور الخالص ، وإن كان مزاجا من الأمرين .

وأما قولهم إنهما لم يزالا متباينين ثم امتزجا من بعد ، فقد دللنا على فساد ذلك وبينا ما يلزمهم عليه من نقض سائر ما يضيفونه إلى النور والظلمة بالطبع[3] وأنه يجب تجويز خروجهما عنه .

وأما قولهم إن عالميهما غير متناهيين من كل الجهات إلا من جهة تلاقيهما ، فالذى يبطله ما بينا به حدوث الأجسام وأن من حق المحدث أن يكون متناهياً

(١) من الخير والشر : — م .
(٢) بوجوه . وافتراقهما : بوجوب افتراقهما م .
(٣) بالطبع : — م .

على أنهم لم يشاهدوا ما لا نهاية له من النور والظلمة ، فكيف يصح لهم إثباتهما غير متناهيين ؛ ومن طريقتهم الاستدلال بما وجدوه .

على أنه قد حكى عن بعضهم أنهم قالوا بتناهيهما من سائر الجهات وزعموا أنه ينتهي إلى غير شيء / فقول من قال لا يتناهى لا يصح بالدعوى . وتعلقهم ٣٢٥و
بأنه لو تناهى لوجب أن يتناهى إلى مكان ، ولا بد من أن يكون هناك نور أو ظلمة ، لا يصح ، لأنه لا يمتنع أن يتناهى بأن ينقطع ، وإن لم يكن وراء انقطاعه ما يكون جوهرا أو غيره على ما يقولونه فى العالم . ولولا أن ذلك كذلك لم يصح القول بتناهى الحوادث ، لأن الجواهر إذا لم تتناه ، فكذلك الأعراض الحالة فيها ، وفى ثبوت تناهى الحوادث كلها دلالة على بطلان هذا القول

وأما قولهم إن النور لم يزل فوق الظلمة أو إلى جانبها على حسب ما حكيناه من خلافهم ، فهو فرع على مقالتهم ، وفساده يقتضى فساد ما قالوه فيه ؛ ولو ثبت كونهما قديمين ، لم يصح فيهما شيء مما قالوه ، لأنه كان لا يكون بأن يكون مماسًّا له ومجاورا من وجه أولى من وجه ، وكان لا يكون أحد الأمرين بأن يكون هو السابق أولى من الآخر سيما على طريقتهم فى نفى الأعراض .

وقد اعتل بعضهم فى التباين بأن قال : وجدت النور يطلب الخلاص فلو كان لم يزل غير متخلص لم يطلب خلاف مالم يزل عليه . وهذا غلط ؛ لأن فى الأشياء ما يطلب المزاج فيجب أن يكون لم يزل ممازجا على هذه العلة . على أن عندهم أن الظلمة طلبت المزاج بالنور قبل أن تمازجه ؛ وهذا يوجب أن تكون لم تزل ممازجة

وقال بعضهم : وجدنا الصافى يطلب العلو ، والكدر يطلب السفل ، فعلمنا

أن النور لم يزل مباينا للظلمة [1] وأنه عال عليها ، وهذا غلط لأنه يوجب أن لا يكون النور مستقرا على وجه كما أنه الآن لا يستقر إذا خلا مما يتشبث به .

٢٢٥ظ ومن مذهبهم أن النور / كان مستقرا فى عالمه فكان يجب على هذه العلة أن لا يصل النور المازج عند التخلص إلى عالمه أبدا ؛ لأن عالمه إذا كان يتحرك صعدا فكيف يصح وصوله إليه ؟ وهكذا كما قلنا لهم فى قولهم إن الأرض تهوى سفلا إنه كان يجب أن لا تلحقها الريشة . على أنهم وجدوا الصافى يتكدر بعد صفائه ويصفو بعد الكدورة ؛ ولم يجوزوا ذلك على النور مرة بعد أخرى ؛ ولم يجدوا صافيا لا كدورة فيه ألبتة ؛ لأن ماهذه حاله عندهم ، يجب أن يلحق بعالمه . فلا يصح وجوده فى عالم المزاج . وكل ذلك يسقط ما قالوه .

وأما ما اختلفوا فيه من تماسهما أو قول بعضهم إنهما يتحاذيان تحاذى الشمس والظل ؛ وقول بعضهم إن بينهما فرجة ، فمن يقول بالأول يعتل بأنه لو كان بينهما فرجة ، لكان ثالثا غيرهما ؛ وهذا بعيد ، لأنه إنما يكون بينهما فرجة بأن يكون بينهما خلاء ، والخلاء ليس بشىء يشار إليه ، فيقال إنه ثالث لهما ، كما يقولونه فيما وراء العالم . ومن قال بالوجه الثانى اعتل بأن أحدهما لو ماسّ الآخر لكان متأذيا به ، لأن المازجة التى يحصل بها التأذى إنما تحصل بالمجاورة ، فلو كانا متماسَّين لكان سبب الأذى حاصلا . وقد بينا فساد قولهم فى ذلك ، وأن الامتزاج لا يوجب التأذى ، وليس هناك حىّ يتأذى ، وإذ اقتضى التأذى . لم يكن النور بأن يتأذى به / أولى من الظلمة . وقد بينا أن الأجسام محدثة ،
٢٢٦و
وذلك يسقط جميع ماقالوه .

وأما قولهم : إن كل واحد منهما خمسة أجناس ، أربعة منها أبدان وخامسها

---

(١) الظلمة . . خلا : ـ م

الروح ، على ما حكيناه ، فمن عجيب أمرهم أنهم جعلوا أحد الأبدان النور ، ومتى كان أحد أبدانه ، لم يبق هناك قسم آخر ، فكيف يصح أن يقسم الشيء إلى نفسه ؟ فيقال : أبدان النور أربعة : النار والنور والريح والماء . وكذلك القول فى تقسيمهم أبدان الظلمة وإدخالهم فى جملة القسمة نفس الظلمة . على أن الذى ذكروه لافائدة فيه إلا تفصيل أنواع الأجسام وضروبها ؛ فما فى ذلك من الدلالة على ما ادعوه من أصلين قديمين وما ادعوا أنه روح أبدان النور وهو النسيم ، إن كانوا خصوه بهذه الصفة لأنه المصرّف للأبدان ؛ فيجب أن يكون هو الحى دونها ؛ وفى ذلك إبطال قولهم بأن النور كله حىّ فعّال خيّر ؛ وإلا فإن كان حكم الأبدان والروح سواء فى جميع ذلك ، فما الوجه فى هذا التفصيل ؟ وكذلك القول فى أبدان الظلمة وروحها الذى هو الدخان .

على أن قولهم بأن أبدان النور يخالف بعضها بعضا ، وكذلك أبدان الظلمة يبطل أصل قولهم[1] فى الأصلين ؛ لأنه يلزمهم إثبات عشرة أصول : ثمانية أبدان وروحين . وفى هذا إبطال القول بالتثنية[2] . وكيف يصح أن يقولوا بالأصلين لاختلافهما ولا يجعلوا الأبدان أصولا مع اختلافهما ، وإن كانت غير مختلفة ؛ فلم صارت بأن تكون مقسومة إلى خمسة أولى من أكثر منه أو أقل ؟ وهلا قسموه إلى أربعة على ما يقوله / أصحاب الطبائع ؟ وهلا أدخلوا فى جملة الأقسام ٢٣٦ظ
الثلج والهواء ؟ وهلا عدوا أنواع الحيوان التى تختلف أحكامها ؟ ولم صاروا بأن يجعلوا روح النور والنسيم أولى من النار؟ ولم صاروا بأن يجعلوا روح الظلمة الحريق أولى من النار ؟

---

(١) يبطل أصل قولهم : يتصل أيضا بقولهم م .
(٢) القول بالتثنية : التثنية م .

وأما قولهم: إن الأجناس الخمسة منها سواد وبياض وحمرة وصفرة وخضرة، فما كان من البياض فى عالم النور فهو خير؛ وما كان فى عالم الظلمة فهو شر، خرافة لا وجه لذكرها، وليسوا بذلك أولى ممن يجعل الأجناس قسمين: حرارة وبرودة فقط أو جعل الأجناس الحموضة والحلاوة والمرارة.

فأما قولهم: إن لهما حواسّ خمس؛ فما كان منها فى النور فهو خير، وما كان منها فى الظلمة فهو شر، فبعيدٌ؛ لأنه يوجب أن يكون كل شىء يشار إليه له حواس؛ وقد علمنا خلاف[1] ذلك. ولا يمكنهم الاستدلال على ذلك بحواس الحى منا؛ لأنه لو جاز أن يقال إن للنور والظلمة الحواس الخمس لوجداننا حواس الحى خمسة، لصح أن يقال إنه لا حواس لهما لوجداننا أجساماً لا حواس لها.

على أن من قولهم إن كل جزء من النور والظلمة حى فعال؛ ولا يمكنهم مع قولهم بالطبع غيره، لأن كل الطبع إذا كان يرجع إلى كل جزء، فيجب كون كل جزء حيا فاعلا، فيجب على هذا الوجه أن يكون لكل جزء حواس خمس. وقد علمنا استحالة ذلك، لأن الحواس إشارة إلى جملة من الأجزاء. على أن هذا القول يوجب كون النور ضروباً مختلفة / لأن كل حاسة من حقها أن تختص بخلاف ٢٣٢و
ما تختص به الأخرى. وفى ذلك إبطال القول بالأصلين والاقتصار عليهما.

وأما قولهم: إن الأرواح والأجناس جميعها حىٌّ حساس، فقد دللنا على بطلانه.

وقول بعضهم فى الروحين إنهما حيان، وأبدان النور حية، وأبدان الظلمة ميتة، فقد قلنا إن فى النور ما ليس بحى. وعلى أن النور يستحيل كونه حيًّا،

(١) علمنا خلاف: «علم اختلاف» م

وإنما الحى هو البدن الذى تجرى الروح فيه ، ولذلك يألم ويلتذ . على أن ذلك يوجب عليهم القول بأن روح النور يخالف أبدانه ، وفى ذلك إبطال قولهم إن جوهر النور واحد .

وأما من قال منهم إن فعل الأصلين يقع لطباعهما ، فقد بيّنا فساد ذلك ، ودللنا على أن الفعل لا يقع إلا من قادر ، وبيّنا أن فى النور ما لا يقع منه فعل ، وبيّنا أن الظلمة كالنور ، وبينا أن قولهم بالطبع يفسد بما قالوه فى المزاج ، ويبطل بما نعلمه من كون الإنسان المريد مسيئاً بعد الإحسان وكاذباً بعد الصدق وعالما بعد الجهل ومحركا بعد السكون إلى سائر ما ذكرناه من قبل .

ومن قال إن أفعال أنفسهما باختيار ، وإن كان اختيارهما لا يعدو طبعهما ، فذلك لا يصح ، لأن وقوع الشىء بالطبع والاختيار يتناقض إلا أن نريد بالطبع ما يختص به القادر من كونه قادراً[1] ، فيصح ، ولا يتم لهم ذلك ، لأنهم لا يقولون به .

وأما ما حكاه عن الورّاق من أن الأشياء / تختلف فى الخير والشر على قدر ٢٣٧ظ
كثرة أجزاء النور وأجزاء الظلمة ، فكأنه أشار إلى أن أجزاء الظلمة ، إذا غلبت ، وقع[2] فيها الشر وكثر ، وذلك يوجب أن طبع النور قد انقلب فصار يقع منه الشر ، ولو جاز فيه ذلك ، لصح أن ينقلب فيصير ، بعد كونه نوراً ، ظلاماً ، ويصير محدَثاً بعد كونه قديماً . وتجويز ذلك يوجب عليه تجويز غلبة النور على الظلام ، فيصير الظلام خيّراً ، وفى هذا هدم جميع ما يتعلقون به .

وقد حكى عن بعض المنانية أنه قال : إذا غلب الظلام على النور ، استفعله الشر . ثم اختلفوا فقال بعضهم : إذا استفعله الشر انفعل . وقال بعضهم : إذا

(١) القادر من كونه قادراً : من كونه واجباً م
(٢) وقع : + فيها م

استفعله ذلك فعله . فيقال على هذه [١] الطريقة : أبطباع يفعل الشر أم باختيار ؟ فإن قال بالطبع ، وطبعه هو الذى كان ، فيجب أن يكون فيما لم يزل شريراً . ولو جاز ذلك ، لجاز أن يكون ظلمة ، ولخرج من أن يكون نوراً . وإن قال : يفعله باختيار ، فذلك يوجب قلب طبعه أيضاً ، لأنه لطبعه يفعل . فإذا خرج عن أن يفعل بالطبع لغلبه الظلام إلى أن يفعل باختيار ، فقد تغير طبعه لغلبة الظلام عليه . وفى هذا ما ألزمناهم من قبل .

ويقال لمن قال : « إذا غلب الظلام عليه ، استفعله الشر وانفعل ، ولا يقال فَعَل » : مامعنى قولكم « انفعل » إذا لم يقع الفعل منه ، فلا يوجد لهذه اللفظة وجه يذكر ؟ وما لا يُعقل ، لا سبيل إلى إبطاله . على أن قولهم إنه يفعل الشر إذا غلب الظلام عليه يوجب عليهم / أن يكون شريراً ، وإن انفرد ، لأن الشىء ٢٢٨و بالاختلاط لا يتغير طبعه . ولا فصل بين هذا القول وبين من قال إنه يجهل لغلبة الظلام عليه ويموت ويصير ظلاماً .

وأما ما حكاه من قولهم فى نفى الأعراض فقد دللنا على إثباته وبيّنا أنه يلزمهم نفى المزاج إذا لم يثبتوه حادثا .

وقد حكى عن شيخنا أبى الهذيل ، رحمه الله ، أنه كلم بعضهم فقال : إذا كانا عند التباين ليس إلا هما ، وكذلك عند الامتزاج ، فيجب أن يكونا فيما لم يزل ممتزجين متباينين .

وأما قولهم فى خلاص النور من الظلمة ، فيعتلّون فيه بأنا نجد الأشياء تتخلص أولا فأولا ، وبأن قالوا : قد علمنا أن العاقبة تكون للنور ، ولا عاقبة له إلا فى الخلاص . وذلك بعيد ، لأنا كما نجد التخلص فقد نجد الامتزاج . وذلك يوجب

---

(١) على هذه : لهذه خ .

أن يكون جميع النور يمتزج كما وجب عندهم فى جميعه التخلص . ولا يخلو من أن يريدوا بقولهم « العاقبة للنور » أنها تصير إلى ثواب . وذلك لا يصح لهم . وإن أرادوا فى الدنيا ، فمن أين أن الأمر على ما قالوه ، دون أن تكون العاقبة للظلمة ؟ وقد نجد المقدام على القتل والكذب عاقبته إلى وقت موته أحمد من عاقبة المقدام على الخير .

وأما قولهم فى كيفية تخلص النور من الظلمة ، فقد حكينا من قول بعضهم أن الكل يتخلص وقول بعضهم أنه يبقى منه فى الظلمة شىء ويربط الظلمة بالنور / ٢٢٨ظ
لئلا تعود إليه فتمازجه .

واعتلوا لهذا القول بأن النور ، لو لم يفعل ذلك ، لم يأمن عود الظلام ؛ لأنها بعد الممارسة للمزاج ، تكون أبصر وحيلتها بعد العلم بذلك أقوى ؛ فلا بد من أن يجعل النور بينه وبينها حاجزاً يحسن تدبيره . والحاجز بينهما لا يجوز أن يكون النور وحده ؛ فيجب أن يكونا جميعاً . واعتلوا بأنه ، إذا كان ، لو لم تختلف بعض أجزاء النور وتجعله مع[1] أجزاء الظلمة حاجزا ، لأدى إلى عود الظلمة إلى المزاج والمضار العظيمة ؛ فيجب دفع ذلك بأيسر الضررين . فيقال لهؤلاء ، ويسمون المقلاصية[2] : أليس النور قد قدر على بناء الحاجز بينه وبين عدوه ليتخلص خلاص الأبد ؛ فهلا فعل ذلك بدياً عند قصد الظلمة إليه ومنعها من تعذيب سائر النور ؟ وهذا يوجب نسبته إلى الجهل والنقص . وبعد ، فالنور الذى ربطه مع الظلمة لِمَ طاوع جملة النار على ممازجة الظلام من غير نفع ؟ وذلك يوجب كون تلك الأجزاء جاهلة منقوصة . وجنس النور كله واحد وذلك يوجب

---

(١) مع : بعض م .
(٢) المقلاصية : الملكية م . ونحن أثبتنا المقلاصية لأنهم أصحاب هذا الرأى .

كون[1] جميعه منقوصا ؛ ولا يمكنهم القول بأن تلك الأجزاء تدفع الضرر عن معظم النور ؛ لأنه لا يحسن تحمل الضرر لدفع الضرر عن الغير فى العقل ، بل ذلك قبيح . وبعد ، فإنه يلزمهم نسب[2] الجور إلى النور من حيث ربط بعض أجزائه بالظلمة وطرحه فى الغم والألم من غير ذنب . وفى هذا إضافة الشر إليه .

٢٢٩و ومن قال « إن النور يتخلص جميعه » / يعتل بأن يقول إنه حكيم ، وليس من الحكمة أن يترك بعض أبعاضه فى يدى عدوه وفى الأسر والعذاب مع قدرته على خلاصه . وإذا صح كونه قادرا على خلاص الأكثر من النور ، فبأن يقدر على خلاص الأقل أولى ، لأن القادر على الكثير يقدر على القليل ، فيقال لهم : أليس قبل المزاج كان قادرا على مدافعة الظلام والتخلص منه ، فإن لم يكن فى تلك الحال قادرا ، فيجب مثله الآن . فإن صح كونه قادرا فى تلك الحال ، وإن لم يتخلص ولم يدفع عن نفسه ، فهلا جاز كونه قادرا الآن ، وإن ترك بعض أجزائه مع الظلمة وجعلها حاجزا ؟

وأما ما ذكروه من سبب المزاج ومن الحرب التى جرت بين النور والظلمة ، فلو رآه الرائى فى منامه لدلّ على انتقاص عقله ، فكيف به إذا ذكره فى اليقظة ؟ ومن عجيب الأمور أن يعتقد العاقل هذا المذهب مع وضوح فساده . وسائر ما حكيناه عنهم إلى آخر مقالتهم قد دخل فيما بينا فساده ، ونبهنا بما تقدم على إبطاله ، فلا وجه لإطالة القول فيه .

وما ذكر عن المزدقية أن النور يفعل على القصد والظلمة تفعل بالخبط ، فقد مضى ما يدل على فساده . ودللنا على أن النور ليس بفعال ولا الظلمة .

---

(١) تلك ... كون : — م

(٢) كذا فى الأصل ولعله : نسبة

وأن الفاعل هو القادر منا . ولا فصل بين هذا القول وبين من قلبه فجعل القصد الظلمة دون النور . وأما ما حكى عنه من إباحته الأموال والنساء لكى يترك الناس القتال فجهالة ، لأن إباحة ذلك يؤدى من القتال / إلى مالا يؤدى إليه ٢٢٩ظ
حظره . وكذلك ما يحكى عنه من أنه أباح قتل مخالفيه ليخلصه من الشر ومزاج الظلمة ، فذلك يوجب عليه إباحة قتل موافقيه لهذه العلة أيضاً ، ويوجب عليه قتل نفسه لهذه العلة . ونحن نعلم باضطرار قبح ذلك . وبعد ، فإن القتل لا يوجب تخليص شيء لا يصح تخليصه مع الحياة ، ولا يمنع عندنا أن يبقى الروح فى مكانه مع القتل ، بل ذلك فى حال القتل أقرب منه فى حال الحياة التى تترددفيها الأنفاس .

وأما الديصانية ، فإنها تعتل لقولها بأشياء : منها أنه كما لا بد من إثبات فاعلين لاختلاف الخير والشر ، فلابدّ من أن يختص من يفعل الشر بصفة يَبين بها من غيره ممن يقع منه الخير ، ليتأتى من هذا الشر ومن ذاك الخير ، فلذلك اختص بالموت . ومنها أن الظلمة شريرة تستحق الذم ، فلو وصفت بأنها حية ، لكانت قد وصفت بصفة مدح ، فلذلك قلنا إنها موات ، وقلنا فى النور إنه حىّ ، لأنه خيّر يستحق المدح . ومنها أنا لو وصفناها بالحياة لوجب أن نصفها بالإدراك والعلم ، وذلك يوجب مساواتها للعلم ، فإذا وجب أن ننفى ذلك عنها ، فيجب أن تكون مواتا . ومنها أن النور ينافى الظلمة ويضادّها ، فيجب أن لا تشاركه فى كونه حيا . والأصل عندنا فى ذلك أن الفاعل من حقه أن يكون قادرا ، فعَل خيراً أم شراً ، ومن حق القادر أن يكون حيًّا ، ومن حق الحى صحة كونه مدركاً ، فيجب ، إن كانت الظلمة فاعلة ، أن تكون كالنور فى أنها حية ، وإلا لم يصح أن تقدر وتفعل .

وأما ما اعتلّوا به أولا فيفسد من وجوه : منها /أنه كان يجب أن لا توصف ٢٣٠و

الظلمة بشيء من أوصاف النور لكيلا يتساويا ، فيجب أن لا تكون قديمة ولا موجودة ولا فاعلة . ومنها أنه يجب أن يكون النور مواتا ، لأن البغية حصول اختصاص أحدهما بما يبين به من الآخر ، لتصح إضافة الخير إليه ، فلم صارت الظلمة تختص بالموت دون النور ؟ على أنا قد بينا أن الخير والشر لا تختلف ولا توجب إثبات فاعلين . وذلك يبطل العلة الأولى[١] .

وأما علتهم الثانية ، فإنها تبطل بأن يقال إن الوجود أيضا صفة مدح ، وكذا القدم ، فيجب أن لا توصف الظلمة بالقدم والحدوث ، بل يجب أن توصف بكل صفة نقص ، والنور بكل صفة مدح على هذه العلة .

على أن قولهم « إن الموت صفة نقص » لا يصح ، لأنه يؤدى إلى فوت المضار ، كما قد يؤدى إلى[٢] فوت المنافع ، فلم صار بأن يكون نقصاً بأولى من أن يكون مدحاً . وكذلك كون النور حيا ، لأن المضار تحصل معه كحصول المنافع ، فليس بأن يكون نقصاً أولى من أن يكون مدحاً . ولو قالوا إن الظلمة حية ، ليصح أن تنالها المضار بالضد من النور الذى تلحقه الملاذ ، لكان أقرب إلى الشبهة .

وأما علتهم الثالثة فباطلة . لأن لقائل أن يقول : إن الظلمة توصف بالإدراك[٣] والعلم ، وتساوى النور فيه ، كما توصف بالوجود والقدم والفعل ، وتساوى النور فيه .

والذى يبطل العلة الرابعة ما قدمناه من أن النور من جنس الظلمة ، فلا يصح كونه مضاداً لها . وبعد ، فإن تلك العلة توجب كون الظلمة / محدَثة ومعدومة ٢٣٠ظ

(١) الأولى : الأوله : م ، خ .

(٢) قد يؤدى إلى : يوجب ح .

(٣) بالإدراك : بالإقبال م

لمضادتها النور الذى هو موجود وقديم ، ويجب أن لا تكون قائمة بذاتها ، ولا ذاهبة فيما لا نهاية له ، ولا محسوسة كالنور لكونها ضدًّا للنور .

على أنه يجب على قول الديصانية أن لا يصح فى الحى منا أن يريد الشر ؛ لأن عندهم أن النور لا يصح ذلك عليه لأنه خير والظلمة موات لا يصح كونها مريدة . وفى وجودنا ذلك دلالة على فساد قولهم .

وكذلك يجب على قولهم أن لا يكون فى العالم جاهل ولا مفكر فى الحيل والتدبير الفاسد ولا نادم على الخير ، لأن ذلك لايصح إلا على الحى ، والظلمة ليست بحية فتختص بذلك ، والنور خيّر لا يصح ذلك عليه . ومما ألزمناه الثنوية يبطل قولهم أيضا ، فلا وجه لإعادته .

وأما قولهم إن إدراك النور إدراك متفق ، فسمعه هو بصره وسائر حواسه ، واللون هو الطعم وهو الرائحة وإنما وجده لونا لأن الظلمة خالطته ضربا من المخالطة ، مما نعلم بطلانه بأول العقل ، لأنا نعلم الفصل بين الإدراكات بالحواس ونعلم مفارقة اللون للطعم والرائحة ، ونعلم اختلاف أجناسها ، وأن الواحد منها لا تتغير حاله بمجاورة الآخر له . ولا فرق بين قولهم إن اللون هو الطعم ، وإنما يختلفان بغلبة الظن ، وبين من قال فى الاجتماع إنه الافتراق وفى الحركة إنها السكون وفى الوجود إنه العدم ، وفساد ذلك ظاهر .

٢٣١و وقولهم / إن لون النور هو البياض ، ولون الظلمة هو السواد صحيح ، لأن ذلك يعلم بالحسّ ، إلا أن قولهم إن كل بياض محبوب وكل سواد مكروه فغلط ، لأن فى البياض مايُكره كبياض شعر اللحية وبياض البرص وكبياض العين إذا ذهبت ، وكذلك فى السواد مايحب كسواد اللحية وسواد الحدق . وبعد ، فإن قولهم « لا شىء إلا نورٌ وظلمةٌ . ولونُ النور بياضٌ ولونُ الظلمة سوادٌ » يبطل

بوجداننا الحمرةَ والصفرة والخضرة ، فإن جعلوا ذلك لاختلاط النور بالظلام قلب ذلك عليهم فى السواد والبياض . وقد عُلِم فى[1] المسك مع سواده طيبُ الرائحة ، فإن كان ذلك لغلبة النور ، فهلا حصل أبيض لغلبة النور ؟ وما ذكرناه عنهم من بعد ، فلا شبهة فيه حتى نتكلم عليه .

وأما ما ذهب إليه المرقونية من الكون الثالث وأنه متوسط دون النور والظلمة ودون الله والشيطان مع قولهم إن الخير من النور والشر من الظلمة ، فلاحاجة بهم إلى إثباته ، لأنه لافعل[2] سواهما . فإن قالوا : نثبته من حيث وجدنا فعلا ليس بخير ولا شر ، لكنه يؤدى إلى ذلك ، قيل لهم : فيجب أن تثبتوا رابعاً ، لأن سبب الخير فى أنه يخالف سبب الشر كالخير والشر أنفسهما . وهذا يوجب إثبات رابع . فإن قالوا : نثبته لأنه يدبِّرهما ، قيل لهم : إذا كانا يدبِّران ويفعلان الخير والشر ، فلم صار بأن يكون مدبِّراً لها أولى من أن يكونا مدبِّرَيْن له ؟

٢٣١ظ على أن من قولهم إن الظلمة تمازج هذا الثالث لأنه سليم / وديع . ويبنى من ذلك المزاج العالم لينتفع بمنافعه ، وإن النور يخلصه . فكيف يقال إنه المدبِّر لها مع هذا القول ؟ فإن قالوا : إنما نثبت الثالث ، لأنه يعدل بينهما ، قيل له : ما الذى أحوجهما[3] إلى المعدِّل ؟ فإن قالوا : اختلافهما ، قيل لهم : فخبرونا عن هذا المعدِّل : أليس هو مخالف لهما ؟ لأنه لا يمكن أن يقال إنه من جنسهما مع اختلافهما ، أو من جنس أحدهما ، لأن ذلك يوجب كونه من جوهر ذلك

---

(١) فى : من حال خ .

(٢) فعل : فعال م .

(٣) أحوجهما : أخرجهما م .

الجنس . وذلك يبطل كونه ثالثا . فيقال لهم : فإذا كان مخالفًا لهما ، فيجب أن يحتاج إلى معدِّلٍ آخر ، ثم كذلك أبدا . وما قدّمناه من حدوث الأجسام وإثبات المحدِث وبيان القول بأن القديم قديم لنفسه يبطل هذا القول .

وأما ما حكيناه عن المقلاصية من أنه لابد من أن يبقى فى المزاج شىء من جوهر النور لا يقدر على تخليصه ، فإذا طال مكثه استحال فصار ظلمة ، فغلطٌ على أصولهم ، لأن ذلك يوجب تجويز انقلاب النور وأن يصير ظلمة ، وتجويز ذلك يوجب جواز كون الظلمة نورا بطول المكث . وإذا صح ذلك ، فهلا جاز كون الخير شرا ، والشر خيرا ؟ وهلا استغنى عن إثبات أصلين قديمين[1] ؟

وأما ماذكره المسمعى من الزيادة على مذهب المنانية ، فقد دخل إبطاله فيما قدمنا ذكره .

وأما ماحكاه عن ابن أبى العوجاء من أنه قال فى كل واحد من الأصلين إنه ينقسم إلى حواس ، فإن الحاسة التى تدرك الألوان غير الحاسة التى تدرك الطعوم ، فلا يصح على أصول الثنوية ، لأن ذلك يوجب / كون جواهر النور مختلفة ، ٢٣٢و ويوجب أن تكون أربعة أخماس النور جاهلة باللون[2] الذى يدرك بالحاسة الخامسة .

وأما ماذكره عن ابن المقفع من أن النور دبّر الظلمة وأدخل نفسه فيها لإصلاح العاقبة ، فذلك خروج من قول الثنوية ، ويوجب أن يكون النور يتعرض للأذى ومجاورة الريح المنتنة والكدورة . وذلك يوجب نسب القبيح إليه .

---

(١) أصلين قديمين : اثنين وأصلين خ .
(٢) باللون : بالنور م .

وقوله إن حركات النور خير كلها وحركات الظلمة شرّ كلها ، فقد بيّنا فساده من قبل ، ودللنا على أن الحركة الواحدة قد تكون سببا للخير والشر ، وأن المتحرك الواحد قد يتحرك مرة فيؤديه إلى نفع وأخرى فيؤديه إلى مضرة .

وأما ما ذكره عن النعمان الثنوى من إنكار الحركات، فقد بينا فساده ، ودللنا على إثباته[1] ، فلا فرق بين من أنكر ذلك وبين من أنكر الخير والشر ، لأن إثبات الحركات أظهر من إثباتهما . وما حكى عنه من قوله فى الجزء إنه طويل عريض عميق ، فنحن نبين بطلانه من بعد . وقد بينا من قبل أن الطويل إنما يكون طويلا بالتأليف ، وذلك يمنع من كون الجزء الواحد طويلا .

وما عدا ذلك مما حكيناه ، فليس هو خلاف يختص التثنية ، ولا فيه شبهة فلذلك عدلنا عن نقضه والقدح فيه .

وإنما ذكرنا هذه الجملة من أقاويلهم ، لأن تأمل مقالتهم يغنى عن النقض عليهم ، وإن كنا أوردنا فيه ما فيه مقنع .

---

(١) كذا والمقصود إثبات القول بالحركات .

الـكلام على المجوس

/ حكى الحسن بن موسى أنهم مختلفون : فبعضهم يقول إن الله تعالى ليس ٢٣٢ظ بجسم ، وكذلك الشيطان ، وهما قديمان . والله أحدث هذا العالم ، فما فيه من الخيرات فمنه ، وما فيه من الشر فمن الشيطان . وقال بعضهم : إنهما جسمان قديمان . وقال بعضهم : إن الله جسم ، والشيطان ليس بجسم . وقال آخرون : الشيطان جسم ، والله ليس بجسم .

وقال الحسن : وزعم كثير منهم أن الله تعالى قديم والشيطان محدَث . واجتمعوا على أن العالم محدَث ، ومن الله حدث الشيطان . ويختلفون على أقاويل : منهم من قال : إن الله تعالى فكّر وقل : أخاف أن يحدث فى ملكى من يضادنى ، فحدث من ذلك الفكر الردىء الشيطان . وقال بعضهم : إن الله نور ذو أشخاص ، وإن الشخص الأعظم شكّ فى شىء من الأشياء ، فحدث الشيطان من ذلك الشك[1] . وقال آخرون : لم يزل مع الله شىء ردىء يولد الشيطان منه . وقال بعضهم : لم تزل معه عفونة فتولد الشيطان من تلك العفونة . واختلف من زعموا أنهما جسمان قديمان ، فزعموا أنه كان بينهما فضاء من غير أن يثبتوه معنى . وزعموا أن الدنيا كانت سليمة من الشرور وكان أهلها فى نعيم خالص ، والشيطان بمعزل عنها ، فاحتال إبليس حتى خرق السماء وصار إلى الدنيا بجنوده ، فهرب الرب بملائكته ، واتبعه إبليس حتى حاصره فى جنته وحاربه ثلاثة آلاف سنة لم يصل الشيطان إلى الرب [ولم] يدفعه[2] ثم صالحه على أن يكون إبليس وجنوده تسعة / آلاف سنة بالثلاثة آلاف سنة التى كان ٢٣٣و

---

(١) الشك : الشىء م .

(٢) [لم] يدفعه : يدفعه خ ؛ — م ؛ والإضافة منا للتصحيح .

يقاتل فيها ، ثم يخرج إلى موضعه . ورأى الرب [أن الصلاح][١] فى احتمال مكروه إبليس إلى أن ينقضى الشرط ، فالناس فى البلايا إلى انقضائه ، ثم يعودون إلى النعيم . وشرط إبليس عليه أن يمكنه من أشياء رديئة يفعلها . ولما فرغا من شرطهما ، أشهدا عدلين ، على تمام الشرط ، ودفعا سيفيهما إليهما ، وقالا لهما : من نكث قتلناه بسيفه .

وزعموا أن الذين كانوا فى الدنيا عند دخول إبليس أبادهم . وبدأ برجل يقال له كَيُومَرْث وثور[٢] فقتلهما ، فنبت من مسقط ذلك الرجل أصل ريباس[٣] ، وخرج من ذلك الأصل رجل كان يسمى مَشْيَه[٤] وامرأة كانت تسمى مَشْيَايَه[٤] ، فهما أبوا البشر . ونبت من مسقط الثور الأنعام .

واختلفوا فى وقت انقضاء الشرط : فقال قوم بقتله وقال قوم بحبسه أضيق حبس . وزعموا أن لهم أنبياء ، وأن آخر أنبيائهم زرّادشت ، ويدعون له أعلاماً ذكروها فى هذا الباب . ويزعمون أنه يأتى فى آخر الزمان نبىٌّ لهم على دين زرادشت ، وأن الملك يرجع فيهم . ويسمون الإله هرمز والشيطان أهرمن .

وقد حكى عنهم أنهم يقولون إن أرواح الأجسام الضارة من فعل الله وأجسادها من الشيطان ، ويحيلون وقوع الشر من الله والخير من الشيطان كقول الثنوية .

---

(١) [أن الصلاح] : — م ، خ . وأثبتناها عن نقل ابن الجوزى فى كتابه تلبيس إبليس ، ص ٨٢ من طبعة القاهرة الأولى وعن الملل والنحل للشهرستانى .

(٢) ثور : حيوان يقال له ثور ؛ كذا فى الملل والنحل للشهرستانى فى الفصل المخصص للكيومرثية

(٣) أصل ريباس : أصل وناس م ، خ ؛ وريباس نبات .

(٤) مشيه . . مشيايه : مسه ، مسانه ، م ، خ ؛ وفى هامش م : مسه ومانه ؛ وهما فى الواقع Mâshya & Mâshyâî ماشيا وماشياى .

واعلم أن أكثر ما حكيناه من مذاهبهم يبطل بما أفسدنا به مذهب الثنوية ، لأن طريقهم فى أن الآلام كلها قبيحة والملاذ حسنة وأنهما لا يقعان من فاعل واحد كطريقة الثنوية ؛ وهذا الذى دعاهم إلى إثبات الشيطان قديمًا مع الله أو / حادثا مضادًّا الله ومنازعًا له . فما أبطلنا به قولهم فى هذا الباب وبينّا به أن ٢٣٣ظ اللذة والألم لا تتضادان به ، ولا الخير ولا الشر ، وأن كلا الأمرين لا يمتنع وقوعهما من فاعل واحد ، وأن الألم لا يجب كونه شراً دون أن يكون قبيحا . واللذة لا يجب كونها خيرا دون أن تكون حسنة ، وأن اللذة قد تكون قبيحة كما أن الألم يكون حسنا ؛ يُبطل قول المجوس ، فلا وجه لإعادة القول فيه .

ونحن نبين من بعد أن فى المضار ما يحسن ويجوز وقوعه من القديم تعالى . ونبين أن سبيله سبيل الآلام الواقعة منا للنفع ودفع الضرر ، فتعلقهم بأن هذه الآلام من العمى والزمانة والأمراض والجوائح الطارئة على الأموال لا يصح أن تكون من فعل حكيم خيّر ، فيجب إثبات شرير يكون فاعلا لها ، يبطل بما نجده فى الشاهد من حسن تحمل الآلام للمنافع ، والامتناع من اللذات للنفع . ووجوب تجنب الملاذ لخوف الضرر فى العاقبة . وليس لهم أن يقولوا إن الذى يحسن منا هو تحمل آلام يسيرة للمنافع ، فأما مثل الزمانة والعمى إلى ما شاكله ، فذلك مما لا يحسن من أحدنا تحمله للنفع ، فيجب أن يعلم أن ذلك ليس من فعل حكيم . وذلك لأن الواحد منا قد يلحق بعض أعضائه أكلة أو لسعة الحية فى بعض أطرافه ، فيرى من الصلاح قطع ذلك لكى لا يتعدى إلى جسمه ، فيحسن منه قطعه . فقد صح أن كثير الألم كيسيره فى أنه قد يُتحمل للمنفعة ودفع المضرة . وإنما لا يحسن من أحدنا قتل نفسه أو ولده ، لأنه مما لا يصح أن يبتغى به النفع . لما فيه من إبطال ما معه تصح المنافع . ومتى دفع / دافعٌ حسنَ الآلام للمنافع ٢٣٤و

ودَفْع المضار فهو كالجاحد للضرورات ؛ لأن العلم بحسْنِ ما هذه حاله ضرورى فى مواضع .

فقد بطل بذلك توصلهم بما وجدوه من الألم واللذة إلى إثبات فاعلَيْن ؛ لأنا قد بينا أنهما قد يشتركان فى كونهما خيراً أو شراً ؛ فيجب أن لا يمتنع أن يكون فاعلهما واحدا حكيما يختارهما لعلمه بحسنهما، وإن كان القبيح من الأمرين جميعا لا يجوز أن يختاره القديم سبحانه ، وإنما يصح وقوع ذلك من الواحد منا .

وليس لهم أن يقولوا إن المراعى فى قبح الألم هو نفور الطباع منه وإن هذا هو الذى يفيده وصفنا له بأنه قبيح، فيجب أن تثبت له فاعلا غير فاعل اللذة ؛ وذلك لأن القبيح بمعنى كون الطبع نافرا منه لا يوجب كون فاعله[1] شريرا ولا مستحقا للذم ؛ وإنما يقال فى ذلك إنه قبيح من حيث شاكل القبيح فى القول فى أنه قد يتجنب ، وإلا فالقبيح فى الحقيقة هو ما يقبح فى العقل ؛ ومتى علمه العقلاء على وجه، علموا استحقاق فاعله الذم . وأنت تجد ذلك مشروحا فى باب العدل

على أن المجوس تعترف بالتكليف وأنه جل وعز يُعْبَد به ؛ وذلك يوجب حسن الآلام للمنافع؛ لأن إلزام الفعل الشاق بمنزلة إيجاب الأمر الذى يشق تحمله. فإذا حسن أحدهما للنفع ، حسن الآخر له أيضا .

وما كلمنا به الثنوية فى إبطال القول بأصلين قديمين وبينا به أن من حق القديم أن يكون مثلا للقديم فيما يرجع إلى ذاته وطبعه وفيما يصح منه وأن ذلك يوجب
٢٣٤ظ أن ما صح من أحدهما يصح من الآخر ، يبطل / تعلقهم بإثبات شيطان قديم مع الله .

فأما من قال منهم بالتجسيم فيهما أو فى القديم جل وعز ، فما تكلمنا به على

(١) فاعله : فاعلا له م .

المجسمة يُبطل قوله ؛ فلا وجه لإعادته الآن . وكذلك الكلام فى إبطال قول من أثبته تعالى نوراً ذا[١] أشخاص ؛ لأن هذا القول يوجب كونه جسما ؛ فما دل على إبطال كونه جسما يبطله .

وأما من قال منهم بحدوث الشيطان ، فإنه لا يخلو من أن يثبته حادثا لا من محدِث ، أو يثبته حادثا من جهة القديم سبحانه . فإن قال بالأول ، لزمه أن لا يأمن فى جميع الحوادث من الأجسام والأعراض والخيرات والمضار بأنها حادثة لا محدِث لها . وفى هذا إبطال القديم والشيطان جميعا . على أنا قد دللنا على أن من حق المحدَث أن يكون معلقا بمحدِث قادر يصح أن يختار مقدورا وذلك يبطل قولهم إنه حدَث لا من محدِث ؛ فيجب أن يكون حادثًا من محدِث . فيقال لهم : إذا صح أن يحدثه تعالى مع كونه ضررا وأصلا لكل ضرر ، فهلاّ صح أن تحدث سائر المضار التى يضيفونها إلى الشيطان ويستغنى عن إثبات شيطان يختص بفعل ذلك ؟ وليس لهم أن يقولوا : إن الشيطان ، وإن كان يفعل المضار ، فلا يجب كونه فى نفسه ضررا ، كما يقولونه فى إبليس وغيره من العصاة[٢] أنه جل وعز حكيم بفعله لهم ، وإن كان الضرر والشر يقع منهم . وذلك لأن عندهم أن إبليس مطبوع على الشر ، ولذلك يحيلون منه وقوع الخير ؛ فيجب أن يكون سببا لجميع المضار . وذلك يوجب كونه تعالى بِخَلْقه له شريرا ، أو إن جاز كونه حكيما /وإن كان قد خلقه ليجوزن كونه حكيما ، وإن خلق جميع المضار . ٢٣٥و
وذلك يغنى عن إثبات شيطان يفعل الشر . يبيّن ذلك أن من قولهم إن الأجسام الضارة كالحيات والعقارب وغيرها من فعل الشيطان ؛ لأنها عندهم كالسبب فى

---

(١) ذا : ذات م ، خ .

(٢) العصاة : — م .

الشر والألم فيه ، فكذلك نفس الشيطان ، إذا كان من فعل القديم ، فيجب أن يكون شريرا بفعله كالشيطان بفعل الأجسام ؛ أو إن صح كونه خيّراً وإن خلقه ليجوزن أن يخلق سائر الأجسام الضارة ويكون خيّرا .

فإن قالوا : إنا نقول فى الشيطان ، إنه جل وعز فكر فحدث [1] من فكره أو شكه ، فلا يجب أن يكون القديم محدِثًا له على ما ذكرتموه ، قيل لهم : أليس القديم سبحانه قد أحدث ذلك الفكر والشك أو ذلك الردىء وتلك العفونة ؟ فلابدّ من نعم . لأنهم إن قالوا بقدم ذلك ، أبطلوا مذهبهم بقدم القديم جل وعز دون ما عداه . فإذا ثبت حدوث ذلك ، فيجب أن يكون محدِثه القديم . فإذا صح أن يحدِث فكراً أو شكاً يجب عنه حدوث الشيطان الذى هو الأصل فى المضار ، فهلا صحّ أن يحدث سائر الشرور أو نفس الشيطان ؟

وبعد ، فإن الدلالة قد دلت على أن الشىء لا يجوز أن يحدث إلا من محدِث قادر ، فكيف يصح أن يقال إن الشيطان حدث عن الفكر والشك ؟

فإن قالوا : إن الفكر كالسبب له ويصح عندكم حدوث الشىء عن الأسباب ؛ قيل له : إن ما يتولد عن السبب فهو من فعل فاعل السبب ؛ وذلك يوجب كونه محدِثًا له ، وإن كان قد أحدثه بواسطة. فإذا صحّ ذلك ، فقد عاد الأمر على هذا / ٢٣٥ظ
القول إلى أنه تعالى هو المحدِث للشيطان. وإذا صح مع كونه أصلا للشر أن يحدِثه. فيجب أن يجوز أن يحدث سائر الشرور ويكون حكيما . وبعد ، فإن ما أوجب الضرر فهو فى حكمه . فإذا صح أن يفعل تعالى فكراً أو شكا يوجبان حدوث الشيطان ، فهلا صح أن يفعل سائر أسباب المضار ونفس المضار ، فيكون حكيما ؟ على أن إبليس ، إذا صح عندهم أن يخلق الأجسام الضارة ، وإن كان جسما .

---

(١) جل وعز فكر فحدث : حدث خ .

فهلا صحّ أن يكون القديم تعالى جسما ، وإن خلق الأجسام ؟ وهلا صح كون الواحد منا فاعلا للأجسام ؟ وما دللنا به على استحالة كون الجسم قادراً على الجسم يبطل هذه الجهالة . وما بيّنا من أن القديم سبحانه لا يكون إلا قادراً لنفسه وأن إثبات قادرين لأنفسهما يستحيل يبطل قولهم فى هذا الباب .

على أنه يقال لهم : أليس الواحد منا قد يقتل ثم يندم ؛ فقد وقع منه الحسن والقبيح . وكذلك قد يكون مجوسيًّا ثم يتهوّد ، أو يهوديا ثم يتمجّس . وقد يقول الواحد منا : أنا من خلق الشيطان ، مخبرا عن نفسه ؛ وذلك موجب انتقاض مذهبهم ؛ لأنه يوجب كون الجسم الواحد نافعاً ضارًّا فاعلا لقبيح وحسن ويوجب أن يكون فى قوله « أنا من[1] خلق الشيطان » صادقًا ، إن كان من خلقه ؛ وذلك يوجب وقوع الصدق منه مع أنه من خلق الشيطان ، أو كاذبًا ، إن كان من خلق الله تعالى . ويقال لهم : لم قلتم إن أرواح الأجساد الضارة من فعل الله ، ونفس الأجساد من فعل إبليس ؟ فإن قال : لأن الضرر يقع من
الأجساد دون/الأرواح ، قيل له : أليس لولا الروح لم يقع منا الضرر ؛ ٢٣٦و
وعند وجوده يقع ذلك ؟ فهلا قلتم : إن الروح هو الضرر دون الجسد ؟ وذلك يوجب أن يكون الروح من فعل إبليس ، وإلا فإن صح أن يكون من فعل الله ، فلم لا يجوز أن يفعل سائر الأجسام الضارة ، ويكون خيّراً بفعله ، كما أنه قد فعل الروح الذى لولاه لم يقع الضرر من الأجسام ، وهو خيّر بذلك ؟ فإن قالوا : إن أرواح الأجسام الضارة من فعل إبليس ، وأرواح الأجسام النافعة من فعل الله ، قيل لهم : إن ذلك ، وإن كان تركا لمذهبكم ، فإنه يفسد ، لأن جنس الأرواح واحد ، فإذا قدر إبليس على بعضه فهلا صح كونه قادراً على سائره ؟

(١) الأصل : قولنا يا من .

والسؤال عليهم فى الحياة كالسؤال عليهم فى الروح . ويقال لهم : خبرونا عن المأمور بالشىء الحسن والمنهىّ عن غيره من القبيح ، أليس يقدر عليهما ؟ ولذلك يحسن أمره ونهيه ، ولا يصح كونه قادراً على ما يستحيل أن يقع منه . فيجب ، إذا وقع كلا الأمرين منه ، أن لا يكون بأن يكون من فعل الله ، لأنه يفعل الخير ، أولى من أن يكون من فعل إبليس ، لأنه يفعل الشر . وهذا يوجب كونه فعلا لهما وأن لا يكون فعلهما ، وذلك باطل .

وأما سائر ما يتعلقون به فى إثبات قديمين من حيث حصل فى العالم الخير والشر والألم واللذة ، فالكلام عليهم فيه كالكلام على الثنوية . وبعد ، فليس قولهم بأن مع القديم تعالى شيطان يفعل الضار حدث عن الشك أو الفكر بأولى ممن أثبت معه فى الحقيقة شياطين لا يأتى الحصر عليهم لهذه العلة .

٢٣٦ظ وأما ما يتعلقون به من وقوع الوساوس والدعاء إلى الشر / فى العالم وأن هذا ، إذا استحال كون القديم فاعلا له ، وجب أن يكون إبليس ، فبعيد . لأن عندنا أن إبليس وجنوده قد يوسوسون ، لكن ذلك لا يوجب وقوع القبيح بوسوستهم ، وإنما يختاره المكلَّف عند ذلك على وجه لا يكون مطبوعا عليه ، ولا يخرج من كونه فعلا لهم . وذلك يخرج وقوع الشر من الشيطان ، وإنما يوجب كونه داعيا إليه ، ولا يقع الدعاء منه بالطبع ، بل يقع منه ذلك باختياره . فقد بطل تعلّقهم بذلك .

على أن من قال منهم إن الشيطان تولد من الفكر على سبيل الإيجاب ، يلزمهم كون الشيطان قديما ، لأن ما يولّده قديم ، فيجب وجود المولَّد بحسب وجوده . فإن قالوا : إن ذلك من فعل القديم ، فعله بسبب ، فذلك ترك قولهم . على أن القديم سبحانه بإحداثه الفكر والشك ، إن كان قاصدا ، فقد حدث منه

أصل الشر ومن يقع منه ما يتأذى به ، وذلك ضد الحكمة . وإن وقع ذلك منه على طريق السهو وصح أن يسهو أو يغلط ، صح أن يقع الشر منه أيضا ، ولم يأمن ، فى جميع ما خلقه ، أنه وقع منه لسهو وغلط . وهلا صحّ على هذا القول أن تكون سائر الشرور من قِبَله[1] وقع على وجه الغلط منه ؟

وما ذكروه فى دخول إبليس الدنيا وقتاله لربِّ العزة إلى آخر القصة فمن الخرافات الذى يجب أن لا نتشاغل به . وكيف يصح أن يكون ، جلّ وعزّ ، مع كونه قديما قادرا لنفسه يؤذيه غيره ويحاربه على وجه لا يمكنه التخلص منه ؟ ولو صحّ أن يكون قديما / ويحاصر ، لصح أن يصلب[2] على ما يذهب إليه ٢٣٧و
بعض النصارى . وكيف يصح أن يتخلص منه فى الثانى ولما تخلّص منه فى الأول مع قدرته على التخلص منه ؟ وكيف يمنعه عند الشرط من التعدى عليه ، ولا يمنعه قبل ذلك ؟ وكيف يصح أن يضعف إبليس عند الشرط ، ولا يصح أن يضعف قبله ؟ وكيف يصح للعدلين أن يعدلا به أو يمنعاه من نكث الشرط ، ولم يصح من القديم تعالى منعه فى الابتداء ؟ وكيف يصح ما ادعوه من تولد الجسم ووجود أبى البشر من أصل الريباسة[3] ؟ وكيف يصح أن يحصر القديم ويصير كالمحبوس إلى وقت حصول الشرط ؟ وكل ذلك يؤيد فساد تعلقهم بما هذوا به .

وأما مكالمتهم فى أنبيائهم وسائر من يدعونه مبعوثا ، فلا وجه له ، لأن الذى يختصون به ما بيّنا فساده . والقول فى ذلك يذكر فى باب النبوات ويبين القول فيه .

وهذه جملة تبطل ما تعلقوا به . والحمد لله كثيراً .

---

(١) قبله : فعله خ .

(٢) يصلب : يغلب م .

(٣) الريباسة : الرياسة م ، الرساسة خ . والريباسة واحدة الريباس وهو نبات . راجع ما سبق عند ص ٧٢

الكلام على النصارى

فصل

فى ذكر جمل من أقاويلهم

ذكر شيخنا أبو على ، رحمه الله ، أن من مذهب جميع النصارى ، إلا نفر منهم[١] يسير ، أن الله تعالى خالق الأشياء[٢] والخالق حى متكلم ؛ وحياته هى الروح التى يسمونها روح القدس ؛ وكلامه هو علم . ومنهم من يقول فى الحياة إنها قدرة .

وزعموا أن الله وكلمته وقدرته / قدماء ، وأن الكلمة هى الابن وهى عندهم ٢٣٧ظ
المسيح الذى ظهر فى الجسد الذى كان فى الأرض . ويختلفون فى الذى يستحق اسم المسيح . فمنهم من يقول إنه الكلمة والجسم إذ اتحد بعضهما ببعض . ومنهم من يزعم أنه الكلمة دون الجسد . ومنهم من يزعم أنه الجسد المحدَث وأن الكلمة صارت جسدا محدَثا لما صارت فى بطن مريم وظهرت للناس .

ويزعمون جميعا أن الكلمة هى الابن وأن الذى له الروح والكلمة هو الابن . ويزعمون أن هذه الثلاثة هى إله واحد وخالق واحد وأنها من جوهر واحد . وهذا جملة ماحكاه .

واعلم أن الذى يجب أن يحكى من مذاهب النصارى مواضع ، ويُفصل بين ما اتفقوا عليه وما اختلفوا فيه ، وبين ما يمكن تحصيله من مذاهبهم المتفق عليه

---

(١) نفر منهم : بفرق بينهم م .

(٢) خالق الأشياء : خلق م .

والمختلف فيه ؛ لأن ضبط جميع مذاهبهم يصعب لكون مقالتهم مبنية على أصول غير معقولة وعبارات لا تتحصل معانيها .

والفِرق المشهورة فى النصارى هى اليعقوبية ، أصحاب يعقوب ، والنسطُورية أصحاب نِسطُوريُس ، وربما قيل أصحاب نِسطُور ، والملكية ، أهل دين الملك؛ ولهم بعد ذلك فرق أقدم منهم أو أحدث ، قد حكى عنهم مذاهب مخالفة لما عليه هذه الفرق الثلاثة .

ونحن نذكر من أقوالهم ما يجب ذكره والذى اتفقت الفرق الثلاثة عليه :

إن الخالق الإله جوهر واحد ثلاثة أقانيم ، وإن أحد هذه الأقانيم أب ، والآخر ابن ، والثالث روح القدس، وإن الابن هو الكلمة ، والروح هى الحياة ، والأب / هو القديم الحي المتكلم . وإن هذه الأقانيم الثلاثة متفقة فى الجوهرية ٢٣٨و مختلفة فى الأقنومية . وإن الابن لم يزل مولوداً من الأب والأب والداً للابن ولم تزل الروح فائضة من الأب والابن . وليس كون الابن ابنا للأب على جهة النسل ، لكن كتولّد الكلمة من العقل وحر النار من النار وضياء الشمس من الشمس .

واتفقوا أن الابن اتحد بالشخص الذى يسمونه المسيح ، وأن ذلك الشخص ظهر للناس وصُلب وقُتِل .

واختلفوا فى جملة ماحكيناه ضروباًمن الاختلاف . فمنهم من قال : إن الأقانيم هى الجوهر ، والجوهر هو الأقانيم ، وهذا قول اليعقوبية والنسطورية ؛ وفى الناس من يحكيه عن الملكانية أيضاً . ومنهم من حكى عن الملكانية أن القديم جوهر واحد ذو ثلاثة أقانيم ، وأن الأقانيم هى الجوهر ، والجوهر غير الأقانيم ، وليس

برابع لها فى العدد . ويقولون فى الأقانيم إنها جوهر بسيط ويمتنعون من كونه جوهراً مركبًا .

واختلفوا فى الأقانيم ، فقال بعضهم : إن الأقانيم هى الخواص ، وقال بعضهم : أشخاص ، وقال بعضهم : وجوه وصفات . فكأنهم يقولون : جوهر واحد ثلاثة خواص وثلاثة أشخاص .

واختلفوا فقال بعضهم فى الأقانيم مختلفة فى الأقنومية ، متفقة فى الجوهرية . وقال بعضهم : لا نقول مختلفة ، لكنا نقول إنها أقانيم ثلاثة متفقة فى أنها جوهر واحد فقط . واختلفوا فزعم بعضهم أن كل واحد من الأقانيم حىّ ناطق إله ؛ وهذا قول بعض النسطورية . وقال الباقون : ليس
٢٣٨ظ كل واحد منها عند الانفراد فى الذكر إلاهاً /ولا حياً ولا ناطقاً .

واختلفوا فقال بعضهم : إن الكلمة هى العلم ؛ وقال بعضهم : إن المراد بالكلمة العلم ؛ وإنما سُمى ذلك لأنه يظهر بالنطق . ومن قول بعضهم : إن الكلمة والنطق ليسا العلم . وحكى عن بعضهم أنه قال فى الروح إنها قدرة .

واختلفوا فحكى بعضهم عنهم أنهم قالوا فى الأقانيم إنها متغايرة وإن علمه وحياته هما غيره . ومنهم من حكى عنهم إن الأقانيم هى الجوهر وليست غيره، وإن كان من حيث كان أقانيم يختص بما لايختص به من حيث كان جوهراً ؛ ومثّلوه بالفحمة إذا صارت جمرة ، وإن لم تخرج عما هى عليه ، فقد اكتسبت صفة لم تكن عليها حيث كانت فحمة .

واختلفوا فى المسيح والاتحاد : فزعمت النسطورية أن المسيح إله وإنسان ماسح وممسوح اتحدا فصارا مسيحاً واحداً . ومعنى اتحدا أنه صار من اثنين واحد. والمسيح عندهم على الحقيقة جوهران أقنومان جوهر قديم لم يزل وهو الكلمة

التى هى أحد أقانيم الإله وجوهر محدَث كان بعد أن لم يكن وهو يشوع المولود من مريم . وربما جعلوا بدل «اتحد» «تجسد» ؛ وربما قالوا «تأنس» و«تركب».

وذهبت الملكانية إلى أن المسيح جوهران أحدهما قديم والآخر محدَث .

وزعم أكثر اليعقوبية أن المسيح جوهر واحد ، إلا أنه من جوهرين أحدهما جوهر الإله القديم ، والآخر جوهر الإنسان اتحدا فصارا جوهراً واحداً أقنوماً واحداً ؛ وربما قال بعضهم طبيعة واحدة .

واختلفوا ، بعد اتفاقهم على أن الاتحاد أمر حادث صار المسيح به مسيحاً ، فى ذلك الأمر / الحادث ماهو وعلى أى وجه كان ، فقال بعضهم : ٢٣٩و
إن الكلمة اتحدت بذلك الإنسان على طريق الامتزاج . وقال بعضهم : اتخذته هيكلا ومحلاً . وقال بعضهم : حلّت فيه فدبّرت به وعلى بدنه . وقال بعضهم : ليس على شىء من ذلك لكن على حسب ماتظهر صورة الإنسان فى المرآة المجلوة إذا نظر فيها . وقال بعضهم : على حسب ظهور نقش الخاتم فى الطينة المطبوعة من غير انتقال النقش على الخاتم وحلوله فى الطينة .

هذه مذاهب من لم يجعل الكلمة والجسد شيئا واحدا .

فأما اليعقوبية فإنها قالت : إن الجوهرين صارا جوهرا واحدا .

وحكى عن بعضهم فى الاتحاد أنه بمعنى المشيئة ، لا أن الذاتين اتحدا فى الحقيقة . واختلفوا فى ذلك من وجه آخر : فذهب بعضهم إلى أن الجوهر العام اتحد بالإنسان الكلى . وقال بعضهم : اتحد بإنسان شخصى . ثم[1] اختلفوا فيه على هذين القولين . فمنهم من قال : اتحد بالإنسان الكلى ، ومنهم من قال بالإنسان الشخصى ، وربما قالوا إن الابن اتحد[1] بالإنسان الكلى ليخلص

(١) ثم .. اتحد : وقال بعضهم الذى اتحد م .

الـكل . وقال بعضهم : اتحد بالإنسان الجزئى ليخلص الجزء .

واختلفوا فى المسيح ماهو بحسب ماذكرنا من اختلافهم فى الاتحاد . فمن قال فى الاتحاد : إن الجوهرين صارا جوهرا واحدا ، والمحدَث صار قديما ، قال فى المسيح إنه قديم ومن قال فى معنى الاتحاد بالوجه الآخر ، قال فى المسيح إنه لاهوت وناسوت .

واختلفوا فى الصلب والقتل بعد اتفاقهم على أن المسيح صُلب وقتل ، فزعمت النسطورية أن الصلب وقع على المسيح من جهة ناسوته لامن جهة لاهوته. وزعم أكثر الملـكانية أن الصلب وقع على المسيح / بكماله ، والمسيح هو ٢٣٩ظ اللاهوت والناسوت . وزعم أكثر اليعقوبية أن الصلب والقتل وقعا فى الجوهر الواحد الـكائن من الجوهرين اللذين هما الإله والإنسان ، وهو المسيح على الحقيقة ، وهو الإله ، وبه حلت الآلام حتى زعمت الملـكانية واليعقوبية أن الذى ولدته مريم هو الإله فى الحقيقة . ومنهم من قال إن المسيح جوهر واحد قديم من جهة ، مُحْدَثٌ من جهة ، مولود من جهة ؛ غير مولود من جهة ، مصلوب مقتول من جهة ، غير مقتول مصلوب من جهة . ومنهم من قال إن القتل والصلب والموت والألم كان على الحيلولة لاعلى اليقين ، وأن الجنس المتحد به لطيف لا تحله الآلام . وهذا محكى عن بعض اليعقوبية .

واتفقوا أن المسيح يُعبد ويستحق ذلك ؛ واختلفوا فى أنه بكماله معبود أو يعبد من جهة لاهوته على حسب ما حكيناه من اختلافهم فى الاتحاد وفى المسيح ما هو . وفى أصناف النصارى طبقة يقال لها المارونية [١] قالت فى المسيح إنه جوهران أقنوم واحد بمعنى أنه مشيئة واحدة وأن الإله صلب فى الحقيقة من أجلنا

---

(١) المارونية : الهارونية خ ؛ الهادونية م

ليخلصنا . وحكى عنهم بعض الناس أن من قولهم إن الكلمة كانت تداخل المسيح فى أوقات فعله للآيات وتفارقه فى سائر الأفعال . ومن متقدميهم من زعم أن الكلمة عند الاتحاد مرّت فى بطن مريم كما يمر السهم فى الهواء والماء فى الميزاب . وحكى عن بعض من تقدم منهم أن الله واحد وسماه أبا . وقال فى المسيح ، إنه كلمة الله / وابنه على طريق الاصطفاء ؛ وهو مخلوق خُلق قبل خلق العالم ، ٢٤٠و وجعل خلق الأشياء [به] (١) ، وسماه لذلك إلاها .

قال وزعم أن المسيح اتحد بإنسان من مريم وأنه صلب . وزعم أن لله روحاً مخلوقة أكرم من سائر الأرواح وأنها واسطة بين الأب والابن يؤدِّى إليه الوحى من الأب . وزعم أن المسيح ابتدأ جوهراً لطيفاً روحانياً خالصاً غير مركب ولا ممزوج بشىء من الطبائع الأربع ؛ وأنه إنما تدرّع الطبائع عند اتحاده بالجسم المأخوذ من مريم المجتمعة فيه الطبائع الأربع .

وفيهم من زعم فى المسيح أنه ابتدأ من مريم ابتداءً ، وأنه نبى صالح شرّفه الله وكرمه لطاعته وسماه ابناً على طريق التبنى لا على طريق الولادة .

وما قدمناه من المذاهب عنهم هى المشهورة من مذاهبهم دون ماذكرناه آخراً .

---

(١) خلق الأشياء [به] : خلقه للأشياء م ؛ خلقا لأشياء خ ؛ [به] إضافة منا

فصل

فى ذكر إبطال مذهبهم فى التثليث على الوجه الذى حكيناه عنهم

اعلم أنا قدمنا من الدلالة على أن القديم واحد لا ثانى له فى الحقيقة ما يدل على إبطال مذهبهم إذا حصل من مذهبهم على وجه يكون خلافا فى المعنى ، لأنهم إن قالوا إن الإله ثلاثة أقانيم ولم يرجعوا بذلك إلى ثلاث ذوات مخصوصة[1] بصفات لم يحصل خلافهم إلا فى العبارة إذا رجعوا بالصفات إلى كونه تعالى عالما حيًّا . ومتى أرادوا بذلك أنه ثلاث ذوات ، على ما تذهب إليه الكُلّابية فى أنه تعالى عالم بعلم وحىّ / بحياة ، فالدلالة التى دلت على أن القديم تعالى واحد ٢٤ظ يبطل هذا القول . وما قدمناه من أن ما شارك القديم فى كونه قديما يستحيل أن يختص لذاته بما يفارق به الآخر يبطل قولهم أيضا ، لأن هذه الأقانيم إذا كانت قديمة ، فيجب أن لا يصح أن يختص الأب بما يستحيل على الابن والروح ولا يصح اختصاصهما بما يستحيل عليه ولا اختصاص كل واحد منهما بما يستحيل على الآخر . وهذا يوجب كون الابن أبا وكون الأب ابنا وكون الأب روحا والروح أبا .

وعلى هذه الطريقة ألزمهم شيوخنا القول بأن الابن ابن وذلك أن الابن إذا شارك الأب فى كونه قديما ووجب كونه مثلا له فى ذاته ، فيجب إن كان الأب لا بد له من ابن هو العلم والكلمة أن يكون الابن بمنزلته فى أن له ابنا هو العلم والكلمة ولابن الابن ابن إلى مالا نهاية له . ومن يثبت استحالة حاجة

---

(١) مخصوصة : مختصة م .

الابن ، لو كان هناك ابن ، إلى ابن ، وجب مثله فى الأب . وكذلك يلزمهم فى الروح أن يكون له روح لما له قالوا فى الأب أن له روحاً ولروح الروح روحا إلى مالا نهاية له .

ويلزمهم أن يكون للابن روح وللروح ابن كما أن للأب ابنا وروحا لمشاركتهما له فى القدم الموجب للتماثل. فلا يصح أن يثبتوا للأب ، مع قولهم، مشاركة[1] الابن له فى القدم مالأجله[2] احتاج إلى ابن دون الابن والروح ولا يمكنهم أن يقولوا إن كونه أبا وكون الابن ابنا له لا يرجع /إلى ذاته لأنه يرجع إلى علة ، لأنهم[3] وإن ٢٤١و رجعوا بذلك إلى علة[3] ، فلا بد من أن يقولوا إنه لما هو عليه فى ذاته يصح كونه أبًا عالمًا ، وصح كون الابن الذى هو العلم والكلمة ابنًا له وعلماً وكلمة فما شاركه فى كونه قديمًا يجب أن تصح عليه هذه الصفة على الوجه الذى صحت عليه وفى ذلك إيجاب ما ألزمناهم فيما تقدم . وقد بينا ما يسقط هذا السؤال عند الكلام على الكلابية فى قولها إنه تعالى عالم ، وإن العلم لا يجب كونه عالما ، وإن اشتركا فى القدم ، من حيث استحق كونه عالمًا لمعنى لا لذاته . فما ذكرناه هناك يسقط هذا السؤال .

وعلى هذه الطريقة ألزمهم شيوخنا القول بأن كل واحد من الأقانيم إله ، لأنه إذا كان الابن والروح مشاركين للأب فى القدم ، فما أوجب كونه إلهًا وجب كونهما إلهين ، وكون كل واحد منهما إلها يبطل أصل مقالتهم ، لأنهم توصلوا إلى ذلك بأن القديم الفاعل ، إذا استحال كونه حيًا إلا بحياة ، عالمًا إلا بعلم ، وجب إثبات أقنومين كلمة وروح . فإذا وجب بما ذكرناه كون

---

(١) مشاركة : بمشاركة خ .
(٢) ما لأجله : لأجله خ
(٣) لأنهم . . . علة : — م .

كل واحد من ذلك إلهًا ، بطل هذا الطريق ، ووجب أن نثبت لـكل واحد من الأقانيم أقنومين آخرين ، ويجب فى كل واحد منهما مثل ذلك أيضاً . وهذا يوجب إثبات آلهة لا نهاية لها على ما ألزمنا الـكلابية فى هذا الباب . وكل وجه أفسدنا به مذاهبهم فهو مبطل لمذهب النصارى ، لأن مذهبيهما متقاربان فى المعنى
٢٤١ظ وإن اختلفا فى الألفاظ ، بل مذهب الـكُلابية / أبلغ فى الفساد ، لإثباتهم مع الله تعالى من المعانى بعدد ما يستحقه من الصفات ، فقد زادوا فى إثبات القدماء على النصارى .

فإن قالوا : لا يلزمنا على قولنا بالأقانيم الثلاثة إثبات ثلاثة آلهة ، لأنا نقول إنها أقانيم ثلاثة وإنه جوهر واحد فى الحقيقة ، وإنما يلزمنا على ذلك[1] لو أثبتناها متغايرة وأثبتنا الجوهر غيرها ، قيل له : إن كل كلام تُوصل به إلى إفساد المذهب لم يسقط باختلاف العبارة عن ذلك المذهب ؛ لأن الوجه فى إفساد المذهب به من حيث المعنى لا من حيث العبارة . فاختلاف العبارات عنه فى أنه لا يؤثر فيه كاختلاف العبارات بحسب اختلاف اللغات عن المذهب الفاسد فى أن ما يفسد به لا تتغير حاله .

وقد قلنا إن النصارى متى خالفت فى المعنى فلا بد من أن تقول بإثبات ثلاث ذوات فى الأزل : أب وابن وروح ، وتجعل الروح حياة لها صار حيًا والابن علما له صار عالما . ومتى قالوا بذلك ، فما ألزمناهم من إيجاب ثلاثة آلهـة لازم لا محالة ، ولا تؤثر فيه العبارات . فقولهم : « إنا لا نقول فى الأقانيم إنها متغايرة ، وإنها ليست[2] غيراً للجوهر » كقول الـكُلابية فى الصفات إنها ليست غير الله

---

(١) على ذلك : ذلك خ .
(٢) إنها ليست : لا أنها خ .

فكما أن هذا القول منهم لا يؤثر فيما ألزمناهم ، فكذلك القول فى النصارى .

على أن من النصارى من يزعم أن الأقانيم متغايرة ، من حيث كانت أقانيم ، وإن كان الجوهر واحدا ، فلا يصح لهم دفع ما ألزمناهم بما سألوا عنه . على أنهم متى قالوا بذلك ، لزمهم / كون الإله متغايراً من وجه ، غيرَ متغاير من وجه آخر ، ٢٤٢و وهذا فى الاستحالة بمنزلة كون الأشياء مختلفة من وجه ، متفقة من وجه ، بل هو آكد منه ، لأن كون الأشياء غير متغايرة يوجب نقص كونها متغايرة ، ويوجب ذلك كونه شيئًا واحداً أو أشياء .

وعلى هذا الوجه ألزمهم شيوخنا القول بتناقض مذهبهم وأنهم قائلون به على وجه لا يُعقل ، لأن كون الثلاثة واحداً وكون الواحد ثلاثة فى الحقيقة لا يُعقل ، سواء قالوا إنه واحد من الوجه الذى هو ثلاثة أو من غير ذلك الوجه . وإنما نقول نحن فى الشىء الداخل فى جملة العشرة إنه ليس بغير له إذا أضفته إلى العشرة فى أنه غير لكل واحد منه ، إذا أفردته باللفظ من جهة إطلاق هذه اللفظة ، وإلا فهو فى الحقيقة غيراً له ؛ لأنه ذاتٌ غير سائر الذوات ويختص بصفات ، ويصح أن يختص بها دون سائر الذوات ، ولا اعتبار بالألفاظ فى ذلك . وإن ذهبوا فى مقالتهم هذا المذهب فقد أعطوا ما أردناه من أن الأقانيم فى المعنى متغايرة ولزمهم ما قدمناه من إثبات آلهة وقدماء لانهاية لها . ومتى لم يعطوا ذلك ، صح ما ادعيناه عليهم من التناقض . فإن قالوا : إذا صح عندكم كون الآحاد الكثيرة عشرة واحدة والأبعاض الكثيرة إنسانًا واحداً وذاتًا واحدة ، ولم يكن هذا من قولكم متناقضا ، فهلا / أجزتم لنا القول بأنه ٢٤٢ظ جوهر واحد ثلاثة أقانيم ؟ قيل له : إنا نثبت آحاد العشرة متغايرة فى الحقيقة ونَصِفُها بقولنا عشرة لتبين بهذه الجملة من سائر الأعداد وجملها ، ونقول واحدة

لتبين أنه من هذه الجملة مرة واحدة وليس فى ذلك تناقض إذا وقعت على المعانى التى أوردناها . وليس يصح ذلك لكم ، لأنكم لا تثبتون الأقانيم متغايرة . ولا تفيدوا بقولكم جوهر واحد أنها جملة واحدة ، وكذلك لا تُجروا هذه اللفظة على سائر المعدودات [1] إذا بلغت ثلاثة كإجرائنا لفظة العشرة على كل معدود بلغ هذا المبلغ . فقد بان زوال التناقض عما قلناه ولزومه لما قلتموه . وإنما نريد بقولنا فى أبعاض الإنسان إنها أبعاض كثيرة نريد بذلك أن كل بعض منها غير الآخر ويصلح لما لا يصلح له الآخر ، ونعنى بقولنا إنسان واحد إنها جملة تشتمل على هذه الأبعاض يصح أن تختص بكونها فاعلة واحدة وقادرة واحدة ، وذلك معقول لا تناقض فيه . ولا يتأتى لكم مثله ، لأنكم لا تفيدون بقولكم « جوهر واحد » جملة ذات أقانيم تختص بحكم لبنيةٍ حصلت فيها أو ما يجرى مجراها . فالتناقض لازم على قولكم زائل عنا فيما قلناه .

وبعد ، فإن الذى ادعيناه عليهم من التناقض أردنا به تناقض المعنى وأنه لا يصح اعتقاده دون تناقض الألفاظ كما ندعيه على من قال فى الشىء الواحد إنه / ٢٤٣و موجود معدوم وفى الجوهر الواحد إنه أسود وأبيض . وقد علم أنه ، وإن تمكن من هذه العبارة ، أنه غير متمكن من اعتقاد ما تفيده ، فكذلك القول فيما ألزمناه النصارى أنا ادعينا أن ما قالوه من كون الشىء الواحد ثلاثة فى الحقيقة من وجه واحد أو وجهين لا يصح أن يعتقد ، وما لا يصح اعتقاده لم يكن للتشاغل بإفساده وجه . لأنا إنما نتوصل بالشىء إلى إفساد ما يصح أن يعتقد لنزيل به المعتقد عن اعتقاده ، فأما ما قد علمنا أن اعتقاده غير ممكن ، فلا وجه لطلب أمر يُزال به .

وعلى هذا الوجه يلزمهم أن يقولوا فى القديم إنه مختلف متفق ، لأنه من

(١) المعدودات : المقدورات خ .

حيث كان أقانيم ، يجب أن يكون مختلفا ، ومن حيث كان جوهرا واحدا ، يجب كونه متفقا . وكون الأشياء متفقة مختلفة مستحيل . ولا يمكنهم القول بأنها متفقة فى الذوات مختلفة فى الصفات التى لا ترجع إلى الذوات ، بل ترجع إلى المعانى وما جرى مجراها . لأن من قولهم إن جوهر الأب يستحيل أن يكون إلا أبا عالمًا حيًا ، وكذلك قولهم فى كل أقنوم . فقد صح ما ألزمناهم من القول بأنها متفقة فى الذوات مختلفة ، وهذا يوجب نفى الشىء وإثباته ، لأنه لا فرق بين كون الشىء مثلا لغيره ومخالفا له وبين كونه موجوداً معدوماً ، لأن كونه مخالفًا يقتضى نفى ما يوجب كونه موافقا إثباته على ما بيناه فى باب الصفات .

فأما من قال / منهم : إنا لا نقول فى الأقانيم إنها مختلفة ، هربًا من هذا ٢٤٣ظ
الكلام ، فلا عاصم لهم من لزومه ، لأن الكلام على المعنى دون العبارة . فهو فى هذا القول بمنزلة من قال فى الشىء الواحد إنه سواد طعم ، فألزمناه كونه متفقا مختلفا فرام فى إسقاط ذلك بالامتناع من هذه العبارات ، وهذا بيّن .

وقد ألزمهم شيخنا أبو على ، رحمه الله ، القول بأكثر من الأقانيم الثلاثة ، أو[1] إبطال مذهبهم وذلك أنه قال لهم: إذا كنتم تثبتون الأقانيم الثلاثة[1] من حيث استحال عندكم كونه تعالى فاعلا إلا وهو حى عالم ، فأثبتم له علمًا وهو الابن والكلمة وروحا وهى الحياة ، فيجب أن تثبتوا له قدرة ، لأن الفعل لا يصح إلا من قادر ، وحاجة الفعل إلى كون فاعله قادراً آكد من حاجته إلى كونه حيًا عالمـًا .

ويلزمكم إثبات سمع له وبصر وإدراك ، من حيث كان الحى يجب أن يكون سميعًا بصيراً مدركا ، وتثبتوا له إرادة، من حيث كان الفاعل للأفعال مع علمه بها ،

(١) أو . . الثلاثة : ـ خ

لا بد من كونه مريداً ، وتثبتوا له عزاً وعظمة ووحدانية ، من حيث كان عزيزاً عظيما واحداً . فإن نفوا كونه قادراً ، وجب نفى كونه حيًّا عالماً ، وفى ذلك إبطال الأقانيم . وإن أثبتوه قادراً لا بقدرة ، بل لذاته ؛ وجب لمثله كونه عالماً حيًّا لذاته ، لا بعلم وحياة . وإن أثبتوه قادراً بقدرة ، وجعلوا قدرته هى حياته أو علمه ، وجب لمثله أن يكون علمه هى حياته وكلته هى حياته . وفى هذا وجوب
٢٤٤ و الاقتصار / على أقنومين. ومتى جاز ذلك ، وإن كان بخلاف الشاهد ، ليجوزن[1] كونه عالما حيًّا لا لمعنى أصلا ، وإن كان بخلاف الشاهد[1] ، فإن أثبتوا لله قدرة سوى العلم والحياة وسمعا وبصرا وإدراكا ، لزمهم إثبات أقانيم كثيرة ، وفى ذلك إبطال القول بالنصرانية .

ولا يصح لهم أن يقولوا : إن كونه حيا من غير أن يكون قادراً يصح ، ولا يصح كونه حيا من غير كونه عالما ، لأن الأمر فيهما سواء فى أن الحى قد يخلو منهما . وحالهما فى الشاهد يتفق فى أنه لا حى نعقله يخلو من علم وقدرة على بعض الوجوه ، ولا فصل بينهما فى أن خلو الحى من أحدهما نقص لا محالة . فقد صح أن ما ذكره لازم لهم وموجب لبطلان مذهبهم .

وقد ألزمهم القول بأنه حى لا بحياة أو القول بأن الحياة حية ، وذلك لأنه لا يخلو أن يقولوا : إن الحى هو الأب دون الأقنومين الآخرين ، أو هو الأقانيم الثلاثة . فإن قالوا : إنه الحى ، لزمهم أن يكون هو الفاعل الخالق الإله ، وفى ذلك إبطال قولهم[2] إن الإله هو الأقانيم الثلاثة ، وإن قالوا إن الحى هو الأقانيم الثلاثة ليستمر[2] المذهب ، فيجب أن تكون الحياة حية[3] مع الأب .

---

(١) ليجوزن ... الشاهد : — خ . (٢) قولهم ... ليستمر : — م .
(٣) حية : فيه م .

وهذا مستحيل ، لأن العلة إذا أوجبت حكما لغيرها ، لم يصح أن توجب ذلك الحكم لنفسها مع غيرها ، كما لا يصح أن توجبه لنفسها وحدها ، ولذلك لا يصح كون العلم عالما[1] فى نفسه ومع غيره ، وإن صح أن يوجب كون غيره عالماً .

ومتى جوزوا أن تكون الحياة حية ، فتوجب هذه الصفة لنفسها مع غيرها ، لزمهم تجويز كونها حية / حياة ، فهى ، من حيث كانت حية ، تقتضى حياة ، ٢٤٤ظ كما قالوه فى الحى ، ومن حيث كانت حياة ، لا تقتضيه ، وهذا يوجب إثبات أقانيم لا نهاية لها ، ويوجب تجويز كون الحى الذى هو الأب حياة بنفسه والاستغناء عن حياة هى غيره . وكذلك السؤال عليهم متى قالوا : إن الحياة هى حياة الأقنومين الآخرين أو العلم علم الأقنومين ، فلا وجه لإعادته .

وألزمهم القول بإثبات ثلاثة فاعلين ، لأنهم إن قالوا : إن الفاعل هو الإنسان[2] ، لزمهم أن يكون هو الإله ، وفى ذلك إبطال قولهم بأن الإله جوهر واحد أقانيم ثلاثة ، ويكون قولهم كقول الكلابية فى أن الموصوف هو الإله دون صفاته[3] . فلا بد من القول بأن الفعل فعل الأقانيم الثلاثة ، وهذا يوجب كون كل واحد منها فاعلا ، ووجوب ذلك يوجب كون كل واحد حيًّا قادراً ، وذلك يوجب كون كل واحد إلهًا ، وفى ذلك ترك قولهم . فإن قالوا : إن فعل الثلاثة فعل واحد[4] . فلا يجب ما قلتموه ، لأن الفعل إذا كان واحداً ، لم يجب إثبات ثلاثة فاعلين ، بل يجب إثباتهم فاعلا واحداً ، قيل لهم : إن الفعل الواحد يستحيل كونه فعلا لفاعلين ، لأن ذلك يوجب أن يصح من أحدهم أن

---

(١) عالما : مخالفا م .
(٢) الإنسان : الأب خ .
(٣) صفاته : حياته م .
(٤) واحد : ــ خ .

يفعله ومن الآخر أن يتركه . وهذا مما قدمنا[1] فساده من قبل . فيجب أن يكون ٢٤٥و فعل كل واحد منهم غير فعل صاحبه كما أن / كل واحد منهم غير صاحبه .

فإن قالوا : إن الفعل فعل لواحد هو ثلاثة ، قيل لهم : لا فرق بين إثباته فعلا لثلاثة وبين إثباته فعلا لفاعل هو ثلاثة فى حقيقة إضافة الفعل إليهم . فإن قالوا : كل واحد منهم فاعل مع الآخرين ، لا أن كل واحد منهم فاعل فى الحقيقة ، قيل لهم : هلا قلتم إنهم ثلاثة فاعلين كما كان كل واحد منهم فاعلا مع الآخر ؟ فإن قالوا : كل واحد من الثلاثة بعض الفاعل ، وثلاثتهم فاعل واحد ، قيل لهم : هذا يوجب جواز التبعيض على الإله الفاعل ، ويوجب أن يجوزوا كون الحياة بعضاً ، ويوجب جواز كون الفعل بعضاً للفاعل كجواز كون الحياة بعضاً له ، لأن كونه فاعلا ولا فعل يستحيل ، كما أن كونه حيًّا ولا حياة يستحيل .

وألزمهم فى الحياة ، إذا لم يصح أن يقال إنها بعض له ولا هى هو ، أن تكون غيره ، لأنه لا منزلة رابعة لذلك . وهذا يوجب أن يثبتوا الحياة غير الإله وأن يكون القديم هو الصانع وحده دون الحياة والعلم ، ويبطل قولهم عند ذلك بما كلمنا به من أثبت معه علماً وقدرة قديمين .

وإن قالوا : إن الحياة هى الحى ، فقد أقروا بالتوحيد .

فقد صح بطلان قولهم بأن الحياة بعضه ، أو هى هو ، أو غيره . فإذ أى قول من ذلك تمسكوا به ، لزمهم ترك النصرانية .

وقد ألزمهم القول بإثباته فاعلا فيما لم يزل ، على قولهم إنه أب فيما لم يزل ، ٢٤٥ظ لأن المعقول أن الابن يحدُث ويصير الأب / به أباً كما يحدث الفعل ويصير به

---

(١) قدمنا : بينا ح .

الفاعل فاعلا . فإذا [1] لم يتناقض عندهم كونه أبًا وولداً فيما لم يزل ، فكذلك كونه فاعلا [1] .

وألزمهم أن قالوا : إنه متبعض ذو أبعاض ثلاثة بأنه جسم متغاير وبأنه محدث.

وألزمهم القول بأن كل واحد من الأقانيم يجب أن يكون قديمًا وموجوداً لمعنى ، كما قالوا إن القديم عالم حي لمعنى ، لأنه لايصح أن ينفوا كونها قديمة موجودة وكون الأب قديما موجوداً لمـا فى ذلك من إثباته محدثا معدومًا . ومتى قالوا إنه موجود لا لعلة وجب بمثله أن يكون حيًّا عالميا لا بروح ولا بابن ؛ لأنه كما يجب كونه موجوداً فيما لم يزل ولا يزال ، فكذلك يجب كونه عالما حيًّا .

وبيَّن أنه لايمكنهم أن يقولوا فى علمه وحياته إنها صفات وإنها لا توصف ، لأن ذلك يبطُل بما يبطل به مذهب الـكُلاّبية ولأنها تصف كل واحد من الأقانيم بما تميزه به عن غيره .

وقد ألزموا على قولهم إن جوهر الأقانيم الثلاثة جوهر واحد القولَ بأن الابن يستحق كل ما يستحقه الأب من الصفات . من حيث كان جوهره كجوهره . وإلا ، فإن صح أن يكون مخالفًا له . وإن كان جوهره كجوهره ، ليجوزن خروج الأب من أن يكون أبًا والابن من أن يكون ابنا ، وإن كان إنما كان كذلك لجوهره : لأن إثبات مثل الشيء فى جوهره مع مخالفته له فى صفته الراجعة إلى جوهره ، إذا صح ، صح أيضًا خروج الشيء عن جوهره . وهذا يوجب عليهم أن لا يأمنوا عدم الأب والابن ، وخروج الأب من أن يكون أبا قديمًا .

وألزموا القولَ بأنها مختلفة وأن تكون العلة فى اختلافها ما / يوجب اتفاقها . ٢٤٦و

لأنهم إن قالوا : إن الأقانيم مختلفة لا لوجه يوجب اختلافها . لم يصح . فإن

---

(١) فإذا . فاعلا : — م .

قالوا: إنما اختلفت لأعيانها وجواهرها ، فهذا يوجب ، إذا كان جوهرها جوهراً واحداً أن تكون متفقة ، وإلا فيجب أن تكون مختلفة فى الجوهرية ، كما أنها مختلفة فى الأقنومية . وهذا مما لا تقول به الملكانية واليعقوبية متى قالت بجواز كونه مختلفا من جهة ، فإنه يلزمها القول بأنها مختلفة من الجهة التى هى متفقة منها .

ويلزمهم أن يكون الابن أبًا إذا كان جوهر الابن هو جوهر الأب .

ويلزمهم أن يثبتوا الابن أبًا إذا كان جوهر الابن هو جوهر الأب .

ويلزمهم أن يثبتوا الابن أبا ، لأن الأبوة عندهم من صفات الإله ومما يوجب انتفاءَ النقص ، فيجب أن يكون الابن أبًا ، وإلا كان منقوصا . ولا يصح القول بأن الأبوة من صفات الكمال والإلهية ، إلا والبنوة بالضد منها .

ويقال للملكية فى قولها إن الجوهر غير الأقانيم ، وإن لم تكن الأقانيم غيره : كيف يصح كون الجوهر غيرَها ، وهى ليست بغيرٍ له ؟ وكيف يعقل ذلك ؟ وإذا جاز ، فهلا جاز أن يكون الجوهر غيرَها فى الحقيقة ، وإن كانت هى هو على الحقيقة ؟ ومتى تناقض كونُها هى الجوهرَ وكونُ الجوهر غيرَها ، فيجب أن يتناقض كونها ليست بغير للجوهر وكونُ الجوهر غيرَها .

وبعد ، فإن الأقانيم ، إذا كانت ثلاثة ، ثم جعلوا الجوهر غيرها ، فيجب أن يكونوا مثبتين لرابع ؛ وفى ذلك ترك قولهم . وإن زعموا أنهم يرجعون بالجوهر إلى واحد منها ، فقد نقضوا قولهم إن الجوهر غيرها ، ووجب كون الشىء غيرا لنفسه ، وهذا تجاهل .

٢٤٦ظ /ولا يصح أن يقولوا إن الجوهر ليس برابع ، ولا هو بواحد من الثلاثة ، لأن ذلك فى الاستحالة فى حكم ما قدمناه ؛ لأنه لا فرق بين القول بأنه غيرها

وليس برابع لها ولا بواحد منها وبين القول بأنه غيرها وهو كواحد منها .

وبعد ، فلا يخلو الإله من أن يكون هو الجوهر دون الأقانيم أو الأقانيم دونه أوهما . فإن كان هو الجوهر ، وعندهم أن الجوهر غير الأقانيم ، لزمهم إخراج الأب والابن والروح من الإلهية . فإن قالوا : إن الإله هو الأقانيم دون الجوهر ، لزمهم أن الجوهر القديم ليس بإله ؛ وهذا ترك قولهم ؛ لأنهم يقولون إن الإله جوهر ذو ثلاثة أقانيم . فإن قالوا : إن الإله هو هما ، لزمهم القول بأن الأب والابن والروح ليس بإله ، ومن عبَد ذلك ، لم يعبد إلها ، ومن كفر به ، لم يكفر بالإله . وإن قالوا : إنا نقول إن الإله هو الجوهر الذى هو ذو أقانيم ثلاثة ، قيل لهم : فيجب أن يكون قولكم إن الإله هو الأب والابن وروح القدس غلط ، لأن هذه أمور مضافة إلى الإله لا أنها الإله[1] . وهذا ترك للنصرانية وعدول منه إلى مذهب الكلاّبية .

على أن هذا القول يوجب عليهم أن ثلاثة وواحدا ليس بأربعة ، بل يوجب أن يقولوا إن ثلاثة واحد هو واحد ، وهذا يوجب أن قول القائل ثلاثة لا شيء غيرها بمنزلة قوله ثلاثة وشيء آخر هو غيرها ، ويوجب أن ثلاثة أشياء وشيئًا هو غيرها ثلاثة . وذلك يوجب أن إثبات الغير ونفيه سواء ، ويوجب جواز القول / بأن واحدا وواحدا هو واحد ؛ وهذا يوجب أن لا يتزايد المعدود ٢٤٧و
بزيادة الأعداد .

على أنه يجب على[2] قولهم أن تكون الأقانيم جوهرا ؛ لأن إثبات ماليس بجوهر قائم بنفسه لا يصح عندهم ، فيجب أن يقولوا إن الأقانيم جوهر والجوهر جوهر آخر ، وهذا يوجب[2] عليهم إثبات جوهرين هما الإله ، وفى ذلك نقض

---

(١) لا أنها الإله . ـ . ، لأنها الإله خ .

(٢) على . . . يوجب : ـ م .

النصرانية . ويقال لهم عند ذلك : أيتفقان أم يختلفان ؟ فإن قالوا : يتفقان ، فلم صار أحدهما أقانيم دون الآخر ؟ وإن قالوا : يختلفان ، لزمهم إثبات قديمين مختلفين جوهر أحدهما مخالف لجوهر الآخر ، وهذا يضارع قول الثنوية . وإن هم قالوا فى الأقانيم إنها ليست بجواهر ، تركوا قولهم إن كل واحد من الأقانيم جوهر واحد .

فإن قال قائل منهم : إن الابن هو الكلمة والنطق فى الحقيقة ، وليس هو العلم ، فما قدمناه يُبطله ويبطل بما يثبته من أن المتكلم إنما يصير متكلماً بأن يفعل الكلام ، وأن الكلام لا يكون فعلا إلا للمتكلم ، وذلك يحيل كونه متكلماً لم يزل ووالداً وأباً ، ويوجب أن الكلام حادث . وما تبيّن به من أن الكلام لا يكون كلاماً إلا بأن يحدث على ضرب من الترتيب ، ويكون من هذا الجنس المعقول الذى لا ينفك مما يقتضى حدوثه ، يوجب فساد هذا القول . ومتى أثبتوا كلاماً على خلاف هذا الوجه ، لزمهم كل جهالة .

وعلى هذا الوجه ألزمهم شيوخنا القول بأن لكلامه كلاماً ، وأن الكلام أب ، وأن الكلام الذى أثبتوه هو حياة وعلم وحركة وسكون . وهو الفاعل الخالق .

وبعد ، فإذا كانت الكلمة لا تنفك من المتكلم عندهم ، فلم صارت بأن تكون ابناً أولى من أن تكون أباً ؟ /وإنما صار الأب فيما بيننا بكونه أباً أولى ، ٢٤٧ظ
لأنه الأصل للابن . ومنه كان الابن ، ولولاه لم يكن ، وعندهم أن الأب لا يتقدم الابن . فلم صار بكونه أباً أولى من الابن ؟

فإن قال منهم قائل : إنما قلنا بالأقانيم الثلاثة وإنه جوهر واحد ، لأن الأشياء لا تخلو من جوهر وعرض ، والعرض لا يصح منه الفعل . فيجب كون الإله جوهراً . والجوهر على ضربين : جسم وما ليس بجسم ، فالجسم يحتمل

التركيب والتجزئة ، فيجب أن يكون الإله ليس بجسم . ولا يخلو من كونه حيًّا أو ليس بحى ، والموات لايكون منه اختيار ولا تمييز ولا فعل . وأثبتناه حيًّا ، والحى ينقسم إلى ناطق وإلى ما ليس بناطق . فما ليس بناطق لايكون موصوفاً بتمييز ولا حكمة ، فيجب كونه ناطقاً ، فثبت كونه جوهراً حيًّا ناطقاً . ولا يخلو عند ذلك من أن يكون حيًّا ناطقاً ، لأنه جوهر وبحياة ونطق . وإن كان كذلك ، لأنه جوهر ، وجب كون كل جوهر ناطقا حيًّا . فثبت أنه ناطق حى بحياة ونطق ؛ ويجب كونهما من نفس الجوهر ؛ لأنهما ليسا بحادثين فيه ، لأنه قديم غير محدَث . قالوا : فيجب أن يكون الجوهر هو الأب . والحياة هى الروح ، والنطق هو الكلمة ، وهو الابن .

وربما زادوا بأن قالوا : والحى على ضربين : ضرب يمكنه الولاد[1] ، وآخر لا يمكنه ذلك ، فيكون منقوصا ، فوجب أن يكون الإله يمكن فيه الولاد[1] ، وذلك يوجب كونه أبا ، فلذلك قلنا : أب وابن /وروح القدس ، وجعلنا الروح ٢٤٨و
هى الحياة والابن هو النطق والكلمة ، قيل له : إن الذى ذكرتموه من الاعتبار إنما كان يجب لو لم يصح إثبات معلوم سوى الجوهر والعرض . فأما وقد بينا أن القديم ليس بجوهر ولا عرض . فقد بطل أصل ما بنيتم عليه هذا السؤال . وقولكم إن الجوهر جسم وما ليس بجسم فيجب أن يكون الإله ليس بجسم ، لأنه لا يحتمل التركيب ، يوجب عليكم القول بجواز كونه غير جوهر ولا عرض ، لأنه إذا جاز لكم إثباته فاعلا مختاراً وإن لم يكن جسما ، بخلاف الشاهد ، ليجوزن إثباته ليس بجوهر ولا عرض بخلاف الشاهد .

وقوله : « إنه يجب كونه ناطقاً وحيا ، لأنه متى أثبت بخلاف ذلك كان منقوصا » .

---

(١) الولاد : الولادة خ .

يوجب عليهم كونه موجوداً قديماً قادراً[١] سميعاً بصيرا مدركا . وذلك يوجب ، إذا لم يصح كونه كذلك لجوهريته ، أن يكون لمعانى ؛ وفى هذا إثبات أقانيم كثيرة لمثل ماله أثبتوا حياة ونطقاً .

وقوله : « إن الحياة والنطق يجب كونهما من نفس الجوهر » يستحيل ، لأن ما هو من نفس الجوهر لا يصح أن يوجب له حكما ، وإنما يصح ذلك فيما خالفه . ولذلك لا يجوز كون الواحد منا حيا ببعضه لما كان بعضه من جوهره . ويجب على علتهم أن يثبت فيما لم يزل جواداً محسناً ، لأن من لم يكن كذلك ، كان بخيلا منقوصاً ، وإلاّ فإن صح إثباته لا على هاتين الصفتين ، صح إثباته حيًا غير ناطق ويكون ناطقا من بعد وفاعلا / للكلام عند حاجة العباد إليه . ٢٤٨ظ

على أن الجوهر ، إن كان موصوفا بالحياة والنطق ، لأنه جوهر ، وجب أن يكون كل جوهر كذلك ، على ما اعتمدوا عليه . وإن كان لخاصته ، فقد بطل اعتلالهم ولزمهم أن تكون الحياة والنطق إنما صارا خاصتين لخاصة ثالثة . لأنهما إن صارا خاصتين ، لا لخاصة ثالثة ، لأنهما خاصتان ، لزم ذلك فى كل خاصة . وهذا يوجب مالا نهاية له من الخواص .

ويجب على ما اعتلوا به أن يكون متحركا وذا أبعاض وجسما ، لأن الجوهر إذا لم يكن كذلك ، كان إلى النقص أقرب ، بل يجب أن يثبتوا صحة ذلك فيه ، لأن ما لا يمكن ذلك فيه لا يكون جوهراً . ويجب أن يثبتوه جوهراً آكلا شاربًا ، لأن كل حى لا يصح ذلك فيه ، كان منقوصا .

ويجب على علتهم أن يقولوا إنه إنما صار إلها لأنه حى ناطق ، كما أنه كان حيا ناطقا لأنه جوهر . وهذا يوجب القول بأن كل حى ناطق إله ،

---

(١) قادرا : — م

حتى تكون الملائكة والجن والإنس آلهة .

وقولهم إن من حق الناطق أن يكون عالما حكيما جهالة ، لأن العالم الحكيم هو الذى يرتب نطقه ؛ وقد ينطق الصبى من غير علم وحكمة.

وقولهم « إن من ليس يمكنه الولاد فهو منقوص عقيم ، فيجب إثباته أبا » يوجب عليهم القول بأنه متخذ لصاحبة ، لأن من لا يمكنه ذلك ، كان منقوصا، ويوجب عليهم القول بأن الملائكة منقوصة ، لأنها لا تنكح ولا تكون والدا ، ومن قولهم إنها / أفضل من الإنس وأعظم منزلة . ٢٤٩و

وقد اعتل بعضهم فى أنه جوهر واحد بأنه لو كان جوهرين ، لوجب كونه ممتزجا من جنسين ومختلطا من جوهرين ؛ وذلك علامة الحدث .

واعتل فى أنه ثلاثة فى العدد بأن الثلاثة تجمع نوعى العدد اللذين هما الشفع والوتر ؛ وما جمع نوعى العدد كان أكمل مما لم يجمعهما ، لأن أحد نوعى العدد مقصر عن كمال العدد ، ووصفه بالتقصير لا يصح ، فيجب أن يوصف بكمال العدد وهو ما جمع الشفع والوتر . وهذا يوجب عليهم القول بأن الأب وحده يجمع نوعى العدد . وكذلك أقنوم الابن والروح . وهذا يوجب أن الأب وحده ثلاثة أقانيم ، حتى تكون الأقانيم تسعة ؛ وإلا فيجب ، إن لم يجمع نوعى العدد ، أن يكون منقوصا على علتهم . وهذا يوجب فى كل واحد من الأقانيم أن يكون منقوصا . وذلك يوجب أن لا يكون الكل إلها وأن يكون النقص قد عمها .

وبعد ، فإن عندهم أن الإله فى جوهريته ليس بثلاثة وإنما هو ثلاثة فى أقنوميته . فيجب على علتهم أن يكون منقوصا فى جوهريته ، لأنه لم يجمع نوعى العدد. على أن النقص عندنا بالضد مما ذكره ، لأنه يجب لما جمع نوعى العدد أو[1]

(١) أو : إزاء م .

النوع الذى هو الشفع ، لأن ثبوت ذلك فيه يوجب حدوثه ويحيل قدمه وهذا هو النقص ، لا ما ذهبوا إليه . وما قالوه يوجب عليهم أن كل ما كان فى اجتماع العددين فيه أكمل ، والشفع والوتر فيه أكثر ، كان أكمل وأفضل ، فيجب أن / يثبتوا الإله أقانيم كثيرة ، ويجب أن يثبتوه بكل صفة تكون مدحاً وكمالاً فى الشاهد . وهذا يوجب كونه جسما مركّبا طويلا عريضا . ٢٤٩ظ

على أنه يقال لهم فى قولهم إنه يجب أن يكون أبا لكى لا يكون منقوصاً : هلاّ قلتم إنه أبٌ ووالدٌ على جهة التناسل لكى لا يكون منقوصاً ؟ لأن الذى ينفى النقص هو هذه الأبوة دون ما ذكرتموه مما لا يُعقل . وهذا يوجب عليهم كونه جسما يصح منه من اتخاذ الصاحبة والاستيلاد ما يصح من الواحد منا . ومن بلغ هذا المبلغ لم نكلمه فى النصرانية ، وكلمناه فى نفى التشبيه .

فإن قالوا : إن تولد الابن من الأب هو كتولد الكلمة من العقل وحرّ النار من النار وضياء الشمس من الشمس ، قيل لهم : إن الكلمة لا تتولد من العقل ، لأنها قد تحصل من غير العاقل ، وقد يحصل العقل فيمن لا يمكنه الكلمة ، وإنما صح ترتيبها بالعلم على سبيل الاختيار من الفاعل ، لا أنها تتولد من العقل . فإن قال : أردت بالكلمة العلم ، قيل له : إن العلم هو نفس العقل ، إذا أشير به إلى العلوم الضرورية ، وإن أردت العلوم المكتسبة وما يجرى مجراها ، فذلك مما لا يتولد عن العقل لخلو العاقل منه وصحة ذلك فيه .

على أن ما لأجله يمنعون من كونه أبًا على جهة التناسل لما فيه من إيجاب حدثه يوجب المنع من كونه أبًا على جهة تولد الكلمة من العقل ، لأن ذلك لا يكون إلا فى الأمور المحدثة . ٢٥و

فأما تولد حر النار من النار فلا يصح ، لأن حر النار ، لو تولد من جوهره

لوجب فى كل جوهر أن يكون بمنزلة النار فى الحرارة . فإن قال قائل : يتولد لا من جوهره ، لكن من كونه ناراً ، قيل له : كأنك قلت إن الحر يتولد من الحر والجوهر أو الحر وحده ، وهذا يوجب كون الشيء متولداً من نفسه . فإن قالوا : عنينا بذلك أن كونه ناراً لا يعقل إلا وله حر ، وكذلك القول فى تولد الابن من الأب ، قيل لهم : فيجب أن تثبتوه أولا أباً ثم تثبتوا له ابناً يتولد عنه . على أن إثباته ناراً هو إثبات الحرارة فيه لا أنا نقول إن الحرارة تتولد عنه . فيجب أن تثبتوا أباً وابناً معاً على أنهما أصلان ، وذلك يغنيهم عن ذكر[1] التولد .

والقول فى تولد الضوء من الشمس كالقول فيما ذكرناه . على أن الضوء أجسام ، والجسم لا يتولد من جسم ، وإنما وجب أن يكون له ضوء لصقالته واختصاصه بما هو عليه من الضياء ، لأن من حق الجسم ، إذا كان هذه صفته ، أن يكون له ضوء ، لا أن هناك شيئاً يتولد عن غيره . ولا فرق والحال هذه بين أن يقال إن الشمس يتولد عن ضيائه وبين من قال إن ضياءه يتولد عنه .

وقد اعتمد بعضهم فى تمثيل قوله بالتثليث بالشمس والضوء وأنهما شخصان يجمعهما جوهر واحد يتفقان فى الجوهرية ويختلفان فى الشخصية ، وكذلك القديم الذى هو أقانيم ثلاثة تتفق فى الجوهرية وتختلف فى الأقنومية والشخصية . وهذا بعيد ، لأن ضياء الشمس غير الشمس وصفته تخالف صفته وبعضه غير / بعض ، وذلك ٣٥ ظ لا يصح عندهم فى الأقانيم .

وقد قال بعضهم : إذا كان الإنسان حيًّا ناطقاً مائتا وهو إنسان واحد

---

(١) ذكر : ذلك م .

فكذلك الإله موجود حى ناطق وهو جوهر واحد ؛ وهذا غلط ، لأن الإنسان لم يكن إنسانا لأنه حي ناطق مائت، وإنما صار إنسانا لما بان منه من سائر الحيوان من البنية . ولو كان إنسانا لما ذكره لم يخرج من أن يكون الذى صحح فيه ما قاله البنية وأن لا يرجع بهذه الصفة إلى شىء واحد فى الحقيقة ، بل يرجع إلى أشياء مبنية كل جزء منا ليس بإنسان ألبتة . وهذا يوجب عليهم أن كل واحد من الأقانيم ليس بجوهر ، وعندهم أنه جوهر خاص ، وإن كانت البنية جوهرا عاماً .

على أن ما قالوه يؤكد قولنا ، لأنا نجعل لكل جزء من الإنسان من الحكم ما نجعله للآخر ، فيجب أن يجعلوا لكل واحد من الأقانيم من الحكم والصفة ما للآخر . وفى هذا نقض جميع ما يعتمدون عليه . وإنما صح كون الأجزاء الكثيرة إنسانا واحدا وحيًّا ، لأنه يحيا بحياة تحله ، ومن حقها أن لا توجب الحكم له إلا بحصول أجزاء كثيرة منها فى أجزاء كثيرة من الجواهر مبنية . والقديم تعالى لا يصح أن يكون إنما صار حيًّا لكونه مع غيره مبنيًّا بنية مخصوصة، لأن ذلك يوجب كونه جسماً محدثًا .

ويقال لهم : لم صِرتم بأن تقولوا إن الله جوهر واحد ثلاثة أقانيم بأولى من أن يقال هو جواهر ثلاثة أقنوم واحد ؟ فإن قالوا : لأنها مختلفة فى باب الأقانيم ، متفقة فى الجوهرية / قيل لهم : هلا قلتم إنها مختلفة فى باب ١د٢و
الجوهرية متفقة فى أنها أقانيم ؟ فأما من يقول منهم : إنى أريد بقولى جوهر واحد أنه موصوف واحد وبقولى أقانيم ثلاثة أنه يختص بكونه قديما حيًّا متكلما ، ولا أريد بهذه العبارات إلا ما ذكرته ، فقوله فى المعنى يخالف مذهب النصارى ؛ لأن من مذهبها ما قدمناه من إثبات ثلاثة أقانيم جوهرا واحدا فى الحقيقة . يبيّن ذلك أن من مذهب النصارى القول بأن الابن يتحد بعيسى ، ويخصون الابن

بالاتحاد . فلو كان القديم شيئا واحدا فى الحقيقة ، لم يصح لهم القول بأن مايتحد ليس هو الذى يتحد .

ومن قولهم : إن الاتحاد يصير المسيح من جوهرين : لاهوت وناسوت ؛ أو يصير واحدا بعد أن كان كل واحد منه جوهرا .

فكل ذلك يبين أن ماقاله يبعد من قول النصارى ؛ وإن كان قد حكينا ذلك عن بعض المتقدمين منهم . ولا يخرج من أن يكون بهذا القول مخطئا من وجهين . أحدهما إجراؤه هذه الأسماء عليه فى اللغة العربية ؛ وذلك قبيح من جهة الشريعة ؛ والثانى أنه اقتصر بصفاته، جل وعز ، على أنه قديم حىّ متكلم ؛ وهذا يوجب نفى كونه قادرا ، مدركا ، مريدا ، سميعاً ، بصيرا ؛ وهذا كفرٌ من قائله .

فأما من قال منهم : إنه أب للمسيح ، بمعنى التبنى والكرامة ، فهذا أولا يبطل قولهم إنه فيما لم يزل أبا ، ويوجب كونه أبا فى حال خلقه لعيسى . على أن معنى التبنى لا يصح إلا فى من يصح أن يكون له فى الحقيقة ولدٌ ، / أو فيما يصح ١٥١ظ
أن يولد مثله لمثله وفيما كان من جنسه من الحيوان ؛ ولذلك لا يصح من الميت أن يتبنى الحى . لما لم يصح أن يكون له وهو ميت ، ابنا فى الحقيقة . ولا يصح أن يتبنى الشاب شيخا كبيرا ولا أن يتبنى عجلا وفصيلا . وليس قولنا فى زيد إنه يتبنى غيره من قولنا إنه يعظمه ويكرمه بسبيل ؛ ولذلك يصح من أحدنا أن يعظّم من لا يصح أن يتبناه ؛ وإنما يراد بذلك أنه يجريه مجرى ابنه فى التربية والاختصاص والأحكام المتعلقة بالابن والأب ، وذلك يستحيل فى القديم تعالى ، فكيف يقال إنه تبناه ؟

على أن هذا القول يوجب فى كل واحد من الأنبياء أنه ابنه على جهة التبنى وأن لا يكون لعيسى فى ذلك من الاختصاص ما ليس لغيره . على أن الإنسان

قد يؤاخى غيره كما يتبنى غيره على جهة الإكرام والتشبيه بالأخوة فى الحقيقة . فلا فرق بين من قال : إنه سبحانه يتبنى على هذا المعنى ، وبين من قال : إنه يؤاخى غيره . فإذا فسد[1] ذلك ، ثبت أن[2] قولهم بأنه جلّ وعزّ أبٌ وله ابنٌ على هذا الوجه لا يصح .

وأما من قال : إذا صح أن يكون إبراهيم خليلا ، فهلا صح كون عيسى ابناً له ، لا على حقيقة البنوة ، لكن بمعنى الكرامة ؟ فقد قال شيخنا أبو على ، رحمه الله : إن الخليل فى الحقيقة يصح فى إبراهيم معه تعالى ؛ لأن الخلة مأخوذة من الاصطفاء والاختصاص ، وإنما يقال فى الإنسان إنه خليل لغيره إذا اختصه من الأمور بما لم يختص به غيره ، فلما خص ، جل وعز ، /إبراهيم ، عليه السلام . ٢٥٢و
من وحيه وكرامته بما لم يخص به غيره فى زمنه ، جاز أن يقال إنه خليل الله ، فسمى نفسه خليلا لله وهذا القياس يقتضى أن يوصف كل أحد من الأنبياء بأنه خليل له . لأنه قد خص كل واحد منهم بما بان به من غيره من الوحى والكرامة ، فلذلك قال نبينا ، صلوات الله عليه : لو كنت متخذا خليلا ، لاتخذت أبا بكر خليلا . لكن صاحبكم خليل الله ، فسمى نفسه خليلا لله ، عز وجل ، وامتنع أن يتخذ أحداً من أمته خليلا لأنه يعمهم بالتبليغ والبيان ، فلا يجوز أن يخص واحداً منهم بذلك على حسب ماخصه الله تعالى بما حمله من الرسالة دون سائر أهل زمانه ، إلا أنه خص إبراهيم بذلك ، وصار له كاللقب ، وذلك لا يمتنع فى الاسم . ألا ترى أن القرآن قد خُص بهذه التسمية ، وإن كان معناها يصح فى غيره أيضاً ، وموسى خُص بأنه كليم الله ، وإن كان تعالى قد كلم الملائكة ، وهذا أولى من أن تجعل الخليل بمعنى المحبة أو الحاجة ، لأن ذلك لا يكاد يطرد فيهما ، فهو

---

(١) فسد : ثبت م

(٢) ثبت أن : فسد م .

مجاز ، من حيث كان المحب يخص حبيبه بما لا يخص به غيره ، ومن حيث كان المحتاج يفتقر إلى المحتاج إليه كافتقار الخليل إلى من اتخذه خليلا ، ولذلك لا يطرد فيهما ، فلا يقال فى كل من أحبه إنه خليله إذا لم يخصه من النبوة وغيرها بما لا يخص به غيره . فإن قيل : أفليس الشاعر قد قال :

وإن أتاه خليل يوم مسألة　　　يقول لا غائب مالى ولا حرم

/ فوصفه بذلك من الحاجة . ٢٥٣ظ

وقد بيّن أهل اللغة فقالوا إن الخليل بمعنى الحاجة فمأخوذ من الخَلة بفتح الخاء . وبمعنى المحبة مأخوذ من الخُلة بضم الخاء ، فهلا كان حقيقة فيهما ؟ قيل له : إنا لم ننكر استعمال ذلك فى هذين الأمرين ، وإنما ادعينا كونه مجازا . لا لأنه لو كان حقيقة لقدح فيما نذهب إليه، لأنه كان يجب أن يكون إبراهيم وصف بأنه خليل الله ، إما لأنه ظهر من حاجته فى انقطاعه إلى الله سبحانه فى ذلك الزمان ما لم يظهر من غيره . أو لأنه ظهر له من محبة الله تعالى ما لم يظهر لغيره ، أو لأنه خصه بما لم يخص به غيره ، ثم صار الاسم له كالعَلَم ، ولا يصح مثل ذلك فى النبوة . لأن حقيقة الابن أن يكون مولودا من الأب كائنا من مائه ، وذلك يستحيل على الله تعالى . فيجب أن لا يصح أن يوصف عيسى بأنه ابن الله ، من حيث وُصف إبراهيم بأنه خليل له .

وقد أجاب أبو عثمان الجاحظ بأن قال[1] : إن إبراهيم لم يكن خليلا لخلة كانت بينه وبين الله جل وعز ، لأن الخلة والإخاء والصداقة منفى عن الله ، وإنما كان خليلا بالخلة التى أدخلها على نفسه وماله ، لأنه اختل فى الله[2] اختلالا

(١) رسالة فى الرد على النصارى ، طبعة القاهرة ، ص ٣٠ ـ ٣١ .
(٢) فى الله : بالله .

لم يختله أحد قبله بقذفهم إياه فى النار ، وذبحه ابنه ، وحمله على ماله بالمواساة . وبما فعله قومه ، والبراءة من أبويه فى الحياة والممات وترك وطنه ، والهجرة إلى غير داره ومسقط رأسه ، فصار بهذه الشدائد مختلا فى الله وخليلا . فأضافه الله إلى نفسه وسماه خليله من بين الأنبياء ، كما تُسمى الكعبة بيتَ الله من بين
٢٥٣و البيوت ، وأهلُ مكة أهلَ الله / من بين جميع البلدان ، وناقة صالح ناقةَ الله ، وهكذا كلُّ شيء عظمه الله من خير أو شر أو ثواب وعقاب ، كما قالوا : دَعْه فى لعنة الله وفى ناره ، وكما قال : القرآن كتاب الله ، والمحرم شهر الله ؛ وكما قيل لحمزة أسد الله ، ولخالد سيف الله . ولذلك قيل فى عيسى : روح الله ، لأنه خلق فى نطف الرجال الأرواح إذا قذفوها فى أرحام النساء ، على ما أجرى عليه العادة ، وخلق فى رحم مريم روحا وجسدا على غير مجرى العادة ، فلهذه الخاصية قيل روح الله[١] . وذلك لا يصح فى البنوة ، لأن المعلوم من حال الواحد منا أنه لو رحم جرو كلب فرباه ، لم يجز أن يسميه ولدا ولا ينسبه له أبا ، ولو التقط صبياً فرباه لجاز أن يسميه ولدا ، لأنه شبيه ابنه ، وقد يولد لمثله مثله[٢] . فإذا لم يصح ممن هو جسم مثله ، إذا لم يكن مشبها لابن ، لو كان له ابن ، فبأن لا يصح أن يقال ذلك فى الله أولى .

فإن قيل : فهلا جاز أن يقال فى عيسى إنه ابن الله ، لأنه خصّه بأن خلقه من غير ذكر ؟ قيل له : هذا يوجب مثله فى آدم ؛ لأنه خلقه من غير ذكر ولا أنثى . فإن قالوا : قد خَصّ عيسى فى التربية بما لم يخص به غيره ؛ فلذلك جاز أن يقال إنه ابنه ، فهذا قائم فى جميع الأنبياء عليهم السلام ، لأنهم أجمع

(١) هنا ينتهى النقل عن الجاحظ فى رسالة فى الرد على النصارى ، ص ٣٢ .

(٢) الجاحظ ، فى الرد على النصارى ، ص ٣٢ مع ملاحظة أن الجاحظ ينقل فى هذا الموضع رأى النظام ويخالفه فيه .

ربّاهم الله بمعنى أنه رزقهم وغذاهم وأطعمهم ، لأن معنى تولىّ الحضانة والإطعام والسقى لا يصح على الله تعالى فى أحد . ولم يخرج عيسى من أن تكون أمه ربّته كتربية سائر الناس ، وكان الأحق بذلك آدم ، لو صحّ ذلك على الله سبحانه ، لأنه خصه بأن خلقه فى سمائه وأغناه عن تربية / أمه وأسكنه جنته ، فكل هذه ٢٥٣ظ
الأمور فى آدم أبدع[1] . فلو صحّ أن يقال فى عيسى إنه ابنه ، لكان ذلك فى آدم أولى . وكل ذلك يُبطل ما تعلقوا به .

وقد بين شيوخنا ، رحمهم الله ، أن البنوة فى الحقيقة لا تصح إلا فى من ولد منه على الوجه المعقول ، وعلى جهة المجاز لا تستعمل إلا فى من يجرى مجرى ابنه بأن يكون من الآدميين . وبيّنوا أن طريق المجاز لا يصح فى القديم تعالى ، ولو جاز أن يقاس المجاز فى الاستعمال لم يكن صحيحاً فى هذا الموضع ، لأن فائدته لا تصح فى الله تعالى ، فكيف وقد علمنا أن المجاز لا يُقاس ! وبينوا أن الشاب منا لو قال للشيخ المُسِنّ : بُنىّ ويا بُنىّ ، لكان ذلك منكرا ، وإن كان من جنسه ، لما لم يصح أن يلد مثله . وبيّنوا أن الواحد لا يقول لشىء[2] من البهائم إنه ابنه ولا للجمادات ، ومخالفة القديم تعالى للأجسام أشدّ من مخالفة أحدنا للبهائم أو الجماد ، لأن تلك مخالفة فى الذات ، وهذه مخالفة فى الصفات ، فبأن لا يُستعمل فيه ذلك أولى .

وأما مايتعلقون به من أن فى الإنجيل « أنى ذاهب إلى أبى » واعتمادهم على ذلك فى أنه تسمى ابنًا له وتسمى تعالى أبًا ، وأن المسيح أمر الحواريين أن يقولوا فى صلاتهم « يا أبانا الذى فى السماء ، تقدس اسمك ! » وأنه قال لداود :

---

(١) الجاحظ فى الرد على النصارى ، ص ٣٣ .

(٢) لشىء : لجنس خ .

سيولد لك غلام يسمى لى ابناً وأسمَّى له أباً ؛ قالوا : فيجب أن يكون ذلك حكما من الله أمرنا أن نسميه به ولله تعالى أن يتعبد بذلك ، إن لم يكن ذلك الاسم شائعاً فى اللغة كقولكم فى الأسماء الشرعية ، فغلطٌ . وذلك أن/ما ذكروه ٢٥٤و يجرى مجرى أخبار الآحاد فى أنا لا نعلم صحته ؛ فلا يجوز أن ندين به ونقطع بصحته .

وقد ذكر عن التوراة والإنجيل والزبور أن الله سبحانه قال: إسرائيل بكرى هو أول من تبنيته من خلقى . وذلك يوجب أن يكون يعقوب ابناً لله . ولو جاز ذلك ، لجاز أن يكون جداً ليوسف ، ولو صح ذلك لصح أن يكون عماً وخالا من جهة المحبة والتعظيم ، ولصح كونه صاحباً وصديقاً . وهذا باطل ، لأن ذلك إن اقتضى تشريف عيسى بوصف [1] فيجب أن يقتضى حدوث القديم لوصفه بما يوجب فيه النقص . وكيف يقال إنه أب المسيح ، ولا يصح أن يقال إنه عم لأولاد الحواريين أو ابن عم ، من حيث قال عيسى للحواريين : أنتم إخوتى ؛ وكيف يصح ذلك ، وقد أنكر تعالى قول من قال : نحن أبناء الله وأحباؤه ، وأنكر قول العرب حين زعمت فى الملائكة أنها بنات الله ، واستعظم ذلك ؛ [2] فلولا أن ذلك يستحيل فيه اسماً ومعنى لم ينكره .

فإن قيل: إن صح ذلك فى التوراة أو الإنجيل، هل له مخرج صحيح؟ قيل له [3] : إنه لا معرفة لنا بتلك اللغة ، فلا يلزمنا تأول ما فيها ، وإنما يجب أن نعلم ما يستحيل على الله تعالى من اتخاذ الولد ، وأنه لا يصح أن نتكلم بما يريد به ذلك أو يريد أشباه ذلك بشىء من كلامهم . ومتى علمنا ذلك حملنا ما ذكر عن التوراة

---

(١) بوصف : — م .

(٢) راجع الجاحظ ، فى الرد على النصارى . ص ٢٧

(٣) إن صح .. له : — م

والإنجيل ، إن صحّ ، على أن المراد به فى الجملة غير البنوة ؛ ولا يمتنع أن يكون فى لغتهم يتجوز بذلك ويُراد به كونه قديمًا وإلها وربًّا ، وإن كان ذلك فى لغتنا لا يصح .

واللغات تختلف أحوالها فى ذلك . ولذلك قلنا إن من نقل لغة إلى لغة فيجب أن يكون عالمًا بما يصح على الله تعالى وما لا يصح من جهة العقل / ويكون عالمًا ٢٥٤ظ بحقيقة اللغتين ومجازهما ، لأن اللفظة قد تستعمل فى اللغة حقيقة فى شىء مجازاً فى غيره ، وما وضع موضعهما من اللغة الثانية يستعمل فى الحقيقة دون المجاز . فمن نقل مجاز تلك اللغة إلى ما هو حقيقة فى هذه اللغة فقد أخطأ . ولا شك أن فى هذه الكتب من المجازات ما يجرى مجرى المتشابه فى القرآن . ومعلوم من حال كثير من المفسرين أنهم متى فسروا العربية بالفارسية أخطأوا فى طريقه إما جهلا بالمعنى من جهة العقل وإما باللغة .

وقد حكى أن المذكور فى الإنجيل : « إنى ذاهب إلى أبى وأبيكم » ؛ وهذا يوجب كونه أبًا لهم كما أنه أب له[1] . وقد قيل إن الصحيح « إنى ذاهب إلى ربى وربكم » وأن الغلط وقع فى حكاية الحروف وإبدال الألف بالراء .

فإن قيل : إذا جاز عندكم أن يقول الله تعالى فى المسيح إنه كلمته وروحه ؛ فهلا جوّزتم أن يقول إنه ابنه فى الإنجيل ؟ قيل له : قد قال شيخنا أبو على : إن الغرض بوصفه عيسى بأنه كلمة الله أن الناس يهتدون به كاهتدائهم بالكلمة . ومعنى قولنا إنه روح الله أن الناس يحيون به فى دينهم كما يحيون بأرواحهم الكائنة فى أجسادهم . وذلك توسع وتشبيه له بالكلمة التى هى الدلالة والروح الذى يحتاج الحى منا إليه . وهذا كما يسمى الكلام الذى يهتدى به نورا

(١) كما أنه أب له : — خ .

وشفاءً ، من حيث يعرف به الحق كما يُعرف الطريق بالنور ، ومن حيث تقع به النجاة / في الدين كما يقع بالدواء الشفاء . ولا يجب إذا تجوز بكلمة ٢٥٥و في غير موضعها أن يتجوز بأخرى من غير دلالة ، فلذلك لم نقل في عيسى إنه ابن الله قياساً على قولنا إنه روح الله وكلمته . وكذلك قيل في جبريل إنه الروح ، ولم يُقل فيه إنه الابن ، ولا فصل بين من طلب منا إطلاق لفظة الابن عليه ، من حيث وصفناه بأنه روح وبين مطالبتنا بأن يسمى أباً وأخاً لله قياساً على ذلك؛ لأن معانى الجميع في الحقيقة لا تصح في الله ، ولا الوجوه التي يقال فيها على جهة المجاز إن الإنسان ابن لغيره تصح في الله تعالى على ما قدمنا ذكره . فالمطالبة بذلك ساقطة .

وليس لأحد أن يقول : هلا جوزتم أن يتخذه تعالى ولداً على جهة الرحمة ، من حيث لم يكن له من يربيه ؟ لأن ذلك يوجب في آدم أن يكون ابناً له ، ويوجب في الملائكة التي لا أب لها أنها أولاد الله ، وإنما قيل فيمن رق على غيره قلبه وتبناه أنه أب له ، لأنه قد أجراه مجرى ابنه . وهذا المعنى يستحيل في الله . وقد بينا أن معنى الخلة في الحقيقة يصح في إبراهيم ، من حيث اختصه وائتمنه على وحيه ، ويصح في سائر الأنبياء ، عليهم السلام ، وإن غلب ذلك في إبراهيم ، وإن كان لا يصح ذلك في المؤمنين ، لأنه ، جل وعز ، لم يخصّهم بالعلم والوحي . فبطل بهذه الجملة تسمية عيسى بأنه ابن الله .

وأما تسميتهم له بأنه كلمة الله ، فلا تصح في الحقيقة ، لأن الكلام على الحقيقة هو الحروف المنظومة / وعيسى هو جسم ؛ فلا يصح كونه كلاما[1] ، ٢٥٥ظ وإنما قيل فيه إنه كلمة الله ، من حيث يُهتدى به وبدعائه .

---

(١) كلاما : كاملا م .

وقد قال أبو عثمان[١] : إنما سُمى عيسى روحًا على حسب ما سُمى جبريلُ روحَ الله وروحَ القدس وعلى حسب ما سَمى جل وعز القرآن بذلك فقال : « وكذلك أوحينا إليك روحا من أمرنا » وقال : « تنزّل الملائكةُ بالروح من أمره » ، ولم يوجب ذلك القول بأن جبريل أو القرآن أبناء الله . فكذلك لا يجب مثله فى المسيح . فأما قوله تعالى : « فنفخنا فيه من روحنا » فليس المراد به الحقيقة[٢] ، لأن ذلك يستحيل فى الله ، جل وعز ، وهذا كقوله فى قصة آدم : « فإذا سوّيته ونفخت فيه من روحى فقعوا له ساجدين » . ولم يوجب ذلك أن يكون روحا لله فى الحقيقة أو ابنًا له ، فكذلك القول فى عيسى .

وهذه الجملة تسقط ما حكيناه عنهم فى التثليث وسائر ما يفرعونه عليه من نحو تفسيرهم الأقانيم بما فسروه وضربهم فى ذلك الأمثال ، لأن الكثير من ذلك يؤول إلى العبارة . وما قدمناه من الدلالة على أنه تعالى لا يصح أن يكون جسما يُبطل كثيراً من ألفاظهم وأمثلتهم ، لأن ظاهرها يوهم كونه جسما . ومن تأمل هذه الجملة علم سقوط سائر ما يتعلقون به من المذاهب والأمثلة ، فلا وجه لتتبع جميعه على التفصيل .

(١) راجع : الجاحظ ، فى الرد على النصارى ، ص ٣٦ — ٣٧ .

(٢) الحقيقة : فى الحقيقة م .

فصل

فى إبطال قولهم فى الاتحاد وما يتصل به

٢٥٦و / اعلم أن الذى نتشاغل بإفساده ما يُعقل من مذهبهم فى هذا الباب دون ما لا يصح اعتقاده . وقد حكينا عنهم فى ذلك جملة ؛ ونحن ندل على فساد ما يعقل منها ، ونقسم ما يحتمله الكلام .

لا يخلو قولهم بالاتحاد من وجوه : إما أن يقولوا إن الابن من جملة الأقانيم اتحد بعيسى ، أو يقولوا إن المتحد به الجوهر الذى هو ثلاثة أقانيم . فإن قالوا إن الابن اتحد به ، فلا يخلو من أن يقولوا إن الابن خالق صانع فاعل إله ، أو يجعلوا الخالق الإله هو الأب الذى الكلمة ابنه دون الأب . ثم لا يخلو قولهم « اتحد به » من وجوه : إما أن يقولوا إنه على ما كان عليه ، لكن مشيئة الابن[1] هو[2] مشيئة المسيح أو مشيئة المسيح هو[3] مشيئته ، أو مشيئتهما متغايرة ، لكن ما يشاؤه أحدهما يجب أن يشاءه الآخر . فهذا نريده بالاتحاد ، وإن كانت ذات الإله وذات الإنسان أو جوهرهما على ما كان ، أو يقولوا إن الاتحاد قد اقتضى خروج ذاتيهما عما كانتا عليه . ولا يخلو عند ذلك من أن يقولوا إنه اتحد به بأن جاوره وصار عيسى كالظرف له . وقد حكى ذلك عن بعضهم أنه قال خالطه ومازجه ، أو يقولوا إنه حل فيه لا أنه جاوره . وقائل هذا القول لا يخلو من أحد أمرين : إما أن يقولوا إنه حل فى جميع أجزاء عيسى ، أو يقولوا إنه حل

---

(١) كذا ، ولعله الأب .

(٢ و ٣) كذا ، ولعله : هى .

فى جزء منه . هذا إذا قالوا إنه[1] وإن اتحد به فليس يخرج من أن يكون هو وعيسى جوهرين وذاتين ، فأما إذا قالوا[1] إنهما صارا واحداً فى الحقيقة على ما حكيناه عن أكثر اليعقوبية أن الجوهرين صارا جوهرا واحدا ، فعندهم[2] أن الاتحاد قد أخرج الذاتين والجوهرين من أن يكونا كذلك إلى أن صارا واحدا.[2] ثم لا يخلو من قال بهذه الأقاويل أن يقول إنه إذا اتحد به يصير متحدا به أبداً ، أو يقولوا إنه يتحد به فى حال / دون حال . وكذلك لا يخلو قولهم عند ٢٥٦ظ موت عيسى وصلبه ، على ما يذهبون إليه ، أن يقولوا إنه يتحد به كما كان ، أو خرج من أن يكون متحداً به . فهذه جملة ما تحتمله قسمة العقل فى الاتحاد . ونحن نبين فساد جميعه ثم نبطل قولهم فى عبادة المسيح وما يتعلق به .

واعلم أن كلام النصارى يدل على أن عندهم أن المتحد بجسم عيسى هو إله قادر على مالا يصح وقوعه إلا من الله ، جل وعز ، لأنهم يعتمدون فى ذلك على أنه ظهر منه وعليه فعل إلاهى . فيجب أن يكون قد اتحد به ابن الله وكلمته . فلو كان عندهم أن الابن لا يجوز أن يفعل ما يختص به القديم بالقدرة عليه ، لما صح هذا القول . فلا بد لهم من ذلك أو القول بأن المتحد بجسم عيسى هو الأب نفسه ؛ فلذلك صح أن يظهر منه وعلى يده الفعل الإلاهى . وقولهم فى عبادة المسيح يوجب ما ذكرناه من وجهين :

أحدهما أن الإله اتحد به ، ولذلك يستحق أن يعبد من جهة لاهوته ، لا من جهة ناسوته .

---

(١) إنه . . . قالوا : ـ م

(٢) فعندهم . . . واحدا : ـ م

وثانيهما : أن الابن هو المتحد ، لكنه يستحق العبادة كالأب . وقولهم إن المسيح جوهران ، لاهوت وناسوت ، يوجب القول بأن المتحد به إله ، قالوا إنه الابن أو الجوهر المشتمل على الأقانيم الثلاثة . وما يبطل به قولهم فى الاتحاد يبطل به كلا هذين الوجهين . فأما من قال : إنه اتحد به بمعنى المشيئة ، فقولهم ينقسم إلى ثلاثة أوجه :

أحدها : أن مشيئتهما متغايرة /، لكن يجب أن يتفقا فى المشيئة . ٢٥٧و

وثانيها : أن مشيئة اللاهوت هو[١] مشيئة الناسوت .

وثالثها : أن مشيئة الناسوت هو[١] مشيئة اللاهوت .

(١) كذا فى الأصل .

فصل

فى أن مشيئة القديم سبحانه غير مشيئة المسيح عليه السلام

والذى يدل على إبطال الأول أن من حق كل قادرين أن[1] تصح عليهما الإرادة والمشيئة أن لا يمتنع أن يريد أحدهما خلاف ما يريده الآخر ، ولا يمتنع أن يكره أحدهما ما يريده الآخر ، كما لا يمتنع اختلاف دواعيهما فى[2] الأفعال ، ولا فصل بين من قال إنه يجب اتفاق مشيئة القديم والمسيح وبين من قال إنه يجب أن تتفق دواعيهما[2] ، وأنه يجب أن تتفق أفعالهما حتى يصح على كل واحد منهما من الفعل ما يصح على الآخر . وقد علمنا بطلان ذلك بمثل ما به علمنا بطلان القول بأن كل صفة تحصل لأحدهما يصح حصولها للآخر من أكل وشرب وقتل وصلب إلى غير ذلك .

وبعد ، فإن من حق المريد للشىء أن يكون عالما به أو فى حكم العالم . وقد عُلِم أن القديم ، جل وعز ، عالم لنفسه يعلم ما سيكون فى المستقبل من المصالح وغيرها ، والمسيح يعلم بعلم . وكما لا يجب أن يعلم كل ما يعلمه القديم تعالى ، فكذلك لا يجب أن يريد كل مايريده .

وبعد ، فلا يخلو أن[3] يعلم كل ما يعلمه القديم تعالى ، فكذلك لا يجب أن يريد كل ما يريده . وبعد[3] ، فلا يخلو أن يكون فى حال ما بعثه الله نبيا

---

(١) كذا ، ولعل الصواب بدون « أن » .

(٢) فى . . . دواعيهما : — م

(٣) أن . . . وبعد : — خ

وصار مسيحاً[1] قد شاء كل ما قد شاءه الله أو شاء ذلك حالاً بعد حال بحسب ما يشاؤه تعالى . ولا يمكن أن يقال بالوجه الأول ، لأن فى تلك الحال ليس القديم شائيًا لجميع / ما يشاء ، لأنه يريد الأمور التى هى من فعله وفعل عباده على الترتيب ٢٥٧ظ حالا بعد حال . فكيف يقال إن عيسى قد شاءه فى تلك الحال أجمع ؟ وإن كان شاء ذلك على الترتيب ، فهو فى تلك الحال شائيًا لنفسه ، فكيف يقال إنه اتحد بمعنى اتحاد المشيئة ؟ وإنما اتفق بعض مشيئتهما . وبعد ، فإن هذا القول يوجب فى سائر الأنبياء مثل قولهم فى عيسى وأن يكون متحداً بجميعهم ، وجميعُهم أبناء له ، لأن عيسى إنما يجب أن يوافقه فى المشيئة لكونه نبيا ولظهور المعجزات عليه ، وذلك واجب فى سائر الأنبياء . بل لا يمتنع أن يكون فى المكلفين من يعلم المصالح ويشاء ما يشاؤه الله من الطاعات وغيره ، فيجب أن يكون ، جَلّ وعزّ ، متحداً به .

على أن عندهم أنه اتحد به فى ابتداء أمره ، وإن كان فى تلك الحال لم يوافقه فى جميع الإرادات ، فهلا صح مثله فى سائر من وافقه فى مشيئة واحدة أو إرادات مخصوصة من عبادِه . وذلك يُبطل تخصيصهم المسيح بما خصوه به .

وبعد ، فلو وجب الاتحاد باتفاق المشيئة دون الاتفاق فى العلم بالشىء أو الإدراك له حتى يقال إن كل من علم ماعلمه أو أدرك ما أدركه يجب أن يكون تعالى متحداً به . وإذا لم يجب ذلك فيه ، فكذلك فى المشيئة .

---

(١) مسيحا : مستحقاً م .

فصـل

فى إبطال قول من قال « اتحد الله جل وعز بعيسى عليه السلام بأن صارت مشيئة اللاهوت مشيئة الناسوت »

/ وأما الذى يبطل قولهم بأنه اتحد به بأن صار مشيئة اللاهوت مشيئة ٢٥٨و الناسوت فهو أن الدلالة قد دلت على أن القديم تعالى مريد بإرادة لا فى محل على ما نبينه من بعد . وقد علم أن الجسم لا يصح أن يريد إلا بإرادة تحل فى بعضه . فإذا صح ذلك لم يجز أن تكون إرادته ، جل وعز ، إرادة للمسيح ، مع أنها لم توجد فى بعضه ، كما لا يصح أن يكون فعله فعلا للمسيح مع أنه لم يوجد من جهته ، لأن من حق الفعل أن لا يختص بكونه فعلا لفاعله إلا بوقوعه من جهته ، كما لا تكون الإرادة إرادة للجسم إلا بوجودها فى بعضه . فمن أجاز أن تكون إرادة القديم إرادة له لزمه تجويز كون فعله محلا له .

وبعد ، فلم صارت إرادته بأن تكون إرادة للمسيح أولى من أن تكون إرادة لسائر الأجسام مع أن تعلقها به كتعلقها بسائر الأجسام ؟ وهذا يوجب كون جميع الأحياء مريدين بإرادته تعالى ، وذلك فاسد ، لأنه يوجب أن لا يصح أن يريد أحدهما القبيح من حيث يستحيل ذلك فى الله جل وعز ، ويوجب أن لا يصح أن يريد أحدهم خلاف ما يريده تعالى ، ولا يكره ما يريده ، ولا تختلف أحوالهم فى ذلك إذا أراد القديم تعالى الشىء . وبعد ، فلو جاز أن تكون إرادته ، مع أنها لا فى محل ، إرادة له ، لصح أن تكون إرادتهم وعلومهم وسائر ما يختص بهم متعلقا بالله تعالى . وذلك يوجب استحالة كون

أحدهما كارها لما أراده[1] الآخر وعالما بما جهله ، ويوجب كونه تعالى جاهلا
٢٥٨ظ بما يوجد فى قلب الواحد منا . وذلك يخرجه من كونه عالما لنفسه ، بل يوجب/
كونه عالما بالشىء جاهلا به ، إذا علمه زيد وجهله عمرو ، ويوجب كونه مشتهيا
ومحتاجا ، لأنه لا يجوز أن يكون موصوفا بالعلم الحالّ فى قلوبنا دون الشهوة ،
مع أن أحدهما قد وجد على الحد الذى وجد الآخر عليه . وفساد ذلك أجمع
يقضى بفساد هذا الأصل .

وبعد ، فإن هذا القول يوجب أن يكون جل وعز متحدا بسائر الأحياء وأن لا يكون لعيسى فى ذلك اختصاص . ويجب على كل حال أن يكون متحدا بسائر الأنبياء ، لأن حالهم وحال عيسى فى أى شىء قالوه فى هذا الباب لا يختلف .

(١) أراده : علمه م .

فصل

فى إبطال قول من قال « اتحد به بأن مازجه وجاوره واتخذه هيكلا ومحلا »

وأما الذى يبطل قولهم بأن القديم جل وعز اتحد بالمسيح بأن صارت مشيئة المسيح مشيئة له فهو أن مشيئة المسيح يجب أن تكون حالّة فى بعضه ، وإلا لم يكن لها به تعلق واختصاص[1] . وما يحل فى قلب عيسى لا يجوز أن يوجب الحكم للقديم ، لأنه لا يختص به ولأن ذلك يوجب أن سائر ما يحل فى قلبه يوجب الحكم له . وفى ذلك إيجاب كونه جاهلا بجهل لو وجد فى قلبه ومشتهيا بما يوجد فى قلبه ويوجب كونه ناظراً بما يوجد فى قلبه وظانا نادما ، وكل ذلك يستحيل عليه تعالى ، فيجب إبطال ما قالوه فى مشيئته أنها مشيئة له .

/ وبعد ، فلِمَ صارت مشيئته بأن تكون مشيئة لله أولى من مشيئة سائر العباد ٢٥٩ و
مع أن تعلق جميع ذلك بالقديم تعالى على سواء . وهذا يوجب سائر ما قدمناه من قبل من وجوب كونه تعالى مريداً للقبيح ومريداً كارها للشىء الواحد إذا أراده زيد وكرهه عمرو بل يوجب صحة كونه عالما جاهلا . وما أدى إلى ذلك يجب فساده .

وبعد ، فإن عيسى قبل أن يولد ويخلق ويصير حيًّا لا بد من كونه تعالى شائيًا للأمور مريداً لها . وقد عُلِم أنه لا يصح كونه مريداً لذلك بإرادة المسيح ،

---

(١) تعلق واختصاص : اختصاص خ .

لأنه فى هذه الحال ليس بموجود حى ، فلا بد من أن يكون مريداً بإرادة لا فى محل ، لأنه لا يصح القول بأنه يريد بإرادة حى آخر ، لأن الكلام قبل خلق كل حى ؛ لأن أول من يخلقه لا بد من أن يريد خلقه . ولذا وجب كونه مريداً بإرادة لا فى محل والحال هذه فيجب أن يكون بعد خلقه الخلق مريداً بإرادة لا فى محل ، لأن ما أوجب ذلك فى حال يوجبه فى كل حال من حيث علم أن تعلق العلل بما يوجب الحكم له لا يتغير . على أن هذا القول يوجب كونه متحداً بغير عيسى كاتحاده به وأن يكون غيره ابناً له كهو . وفى هذا إبطال مذهبهم أصلا .

فصل

فى إبطال قول من قال « اتحد سبحانه بعيسى عليه السلام بمعنى أنه حلّ فيه »

/وأما قول من قال إنه اتحد به بأن مازجه وجاوره واتخذه هيكلا ومحلا ٢٥٩ظ فإنه يبطل بما دللنا به على أنه تعالى ليس[1] بجوهر ولا جسم ، لأنه إذا ثبت ذلك فيه وكانت المجاورة إنما تصح بين الجواهر والأجسام ، فكيف يقال إنه جل وعز[1] مازجه وجاوره واتحد به على هذا الوجه ؟

وقد بينا أن القول بذلك فيه يوجب حدوثه وإخراجه من كونه قديمًا إلها ، ويوجب استحالة وقوع الأجسام منه . وليس لأحد أن يقول إنه جاوره ومازجه على خلاف مايعقلونه من مجاورة الجواهر ، فلا يؤدى القول بذلك إلى ما ذكرتموه ، لأن المجاورة لا تعقل إلا على هذا الوجه ولا تصح إلا فى الجواهر . ولا فرق بين من أثبته مجاورا لعيسى على وجه لا يُعقل وبين من أثبته مماسًّا له ومؤلّفًا مركّبًا معه وبعضًا له على وجه لا يُعقل .

فإن قال : ألستم تقولون إنه تعالى فى كل مكان لا على وجه المجاورة ؟ فإذا استجزتم ذلك ، فجوزوا لنا مثله فيما قلناه ، قيل له : إنا نقول ذلك مجازا ونعنى به أنه مدبرٌ فى كل مكان وعالم بكل مكان وبما يحدث فيه على ما بيناه من قبل . فالذى قصدناه بهذا القول معقول وصحة استعمال هذه اللفظة فيه مجازاً مفهوم ؛ وليس كذلك ما قلته ، لأنك جملته

---

(١) ليس . . . وعز : — م

مجاوراً[1] له فى الحقيقة ومختصا بجسم عيسى فى هذا الوجه دون غيره ، ثم نقضت ذلك بقولك إنه لا يجاوره كمجاورة الجواهر . وهذا نفى لما أثبته .

وبعد ، فإذا صح كونه مجاوراً لعيسى ، فهلا صح كونه مجاوراً لغيره من
٢٦٠و الأنبياء وغيرهم ؟ ولم خصصتم عيسى بأنه اتحد به دون غيره ؟ وهلا جوزتم أن / يتحد به فى وقت دون وقت بأن يجاوره فى حال دون حال ؟ وهلا جوزتم كونه مجاوراً للجمادات ومتحداً بها ؟ وأى فضيلة لعيسى بهذا الاتحاد مع أن حاله وحال سائر الأجسام فيه بمنزلة ؟

فإن قال : إنما أثبته متحداً به دون سائر الأجسام لظهور الأفعال الإلهية منه وعلى يده ، قيل له : فأجز كونه متحداً بسائر الأنبياء لهذه العلة ، وجوّز خروجه من أن يكون متحدا به فى حال لا يظهر المعجز عليه . وبعد ، فإن ظهور المعجز على يده لا يدل على أنه حصل فيه بالمجاورة أو غيرها ، لأنه ، جل وعز ، قادر على اختراع ذلك ، وإن لم يكن فى مكان . وبعد ، فلم صار بأن يكون متحدا بعيسى لهذه العلة بأولى من أن يكون متحداً بالجسم الذى أحياه الله على يده وفى عين الأكمه الذى أبرأه الله على يده ، بل يجب أن يكون هذا القول أولى ، لأن ذلك هو محل الفعل دون عيسى ، وإلا فإن صح وقوع ذلك من غير اتحاد به ليجوزن وقوعه من غير اتحاد بعيسى ، بل من غير اتحاد أصلا . وفى هذا إبطال هذا القول .

على أنه لا يخلو من أن يكون مجاورا لكل أجزاء عيسى أو لبعضها ، ولا يصح كونه مجاوراً لجميع أجزائه ، لأن ذلك يوجب كونه أجزاء كثيرة ، وقد ثبت بالدليل كونه واحداً ، ويوجب أن يكون فى حال واحدة فى أماكن ،

(١) مجاوراً : مجازاً خ .

وذلك يستحيل على كل ما يصح عليه المجاور ، ولولا ذلك / لم يمتنع كون الجسم في مكانين ، وإن كان يجاور جزءاً واحدا منه ، فيجب كونه متحدا به وأن يكون لذلك الجزء من الاختصاص ما ليس لغيره ، وهذا يوجب أن يكون ذلك الجزء هو الشيء الذى يظهر عليه المعجز دون عيسى وأن يكون هو الابن والكلمة دونه وأن يكون هو المعبود المسيح دونه . وفى ذلك إبطال مقالتهم . فقد صح بهذه الجملة بطلان قولهم بالاتحاد على هذا الوجه . ٢٦٠ ظ

فصل

فى إبطال قول من ذهب إليه من اليعقوبية فى أنه جوهر الإله وجوهر الإنسان اتحدا فصارا جوهرا واحدا

وأما القول بأنه اتحد بعيسى بمعنى أنه حل فيه فإنه يبطل بوجوه : منها أن كل شيء حلّ فى شيء ووُجد فيه بعد أن لم يكن فيه لا يخلو من قسمين ، إما أن يوجد فيه بأن يحدث كوجود العرض فى الجوهر أو ينتقل إليه كانتقال الجوهر الذى يصير مجاورا لغيره ؛ ولا يعقل سوى هذين . لأنا قد دللنا على أن الانتقال لا يصح على مالا حيز له ، ولا يمكن أن يقال إنه ينتقل ويحل فيه . فإن حصل القديم فى عيسى بأن انتقل ، اقتضى ذلك كونه جوهراً . وإن وُجد فيه بأن حله وحدث فيه كحلول العرض ، فهذا يوجب حدوثه . على أن الانتقال إذا استحال عليه ، فالحدوث أولى أن يستحيل عليه ، لأن حدوث الموجود أشد استحالة من / انتقال ما ليس بجوهر . ٢٦١و

فان قيل : أليس عند شيخكم أبى على أن الكلام يوجد فى اللوح واللسان من غير أن ينتقل إليه من مكان آخر أو يحدث ؟ وهذا قسم معقول أغفلتموه ، فجوزوا أن يتحد القديم تعالى بعيسى على هذا الوجه ، ولا يمكنكم دفع ذلك بأنكم لا تقولون به ، لأن ذلك لا يُخرج هذا القول من أن يكون معقولا ؛ قيل له : إن الكلام عنده يستحيل حصوله إلا فى محل ويقول إنه يحصل فيه بمعنى هو الصوت أو الكتابة أو الحفظ عنده ، فلو كان القديم تعالى يحل فى عيسى على هذا الوجه ، لاستحال خلوه من المحل ، ولم يوجد فيه إلا لمعنى حادث معه .

على أن كل شيء يوجد فى غيره بعد أن لم يكن فيه لا يخلو من قسمين :

أحـدهما : كان موجوداً من قبل لا فيه ثم صار فيه .

والآخر : لم يكن موجوداً من قبل أصلا فحدث فيه . وقد عُلِم أن القديم موجود قبل اتحاده بعيسى ، وما كان كذلك فلا يحصل فى غيره إلا بحدوث معنى سواه يقتضى انتقاله إليه وحلوله فيه كالكلام عند أبى على . فأما أن يحصل فى غيره لا لأجل معنى حادث فمحال . وقد بينا من قبل أنه لا يصح أن يقال إنه يحل فيه على وجه يجب ذلك فيه فيستغنى عن معنى لأجـله حلّه ، وبسطنا القول فيــه .

فإن قيل : إنا نقول إنه اتحد به لا على وجه الحلول ولا على سبيل المجاورة ، فلا يبطل قولنا بما ذكرتموه . وهب أنا قلنا إنه يحل فيه ، كيف يلزمنا أن نجريه / مجرى حـلول العرض فى المحل ؟ ولم لا يصح أن نثبته حالاً فيه ٢٦١ ظ على غير هذا الوجه ؟ فلا يبطل قولنا بما ذكرتموه ، قيل له : إن كون الشيء فى غـيره لا يصح أن يثبت إلا على وجه معقول ، كما أن الشيء لا يثبت فى نفسه إلا على وجه معقول . فكما يجب إبطال كل قول يوجب إثبات مالا يُعقل ، فـكذلك يجب إبطال القول بوجود الشيء فى الشيء على وجه لا يُعقل . وقد عُلِم أنه لا يصح أن يُعقل كون الشيء فى غيره إلا أن يكون ذلك الغير كالظرف له ويكون مجاوراً له أو أن يصير حالاً فيه وحيزه حيزه . وما يذهب إليه شيخنا أبو على ، رحمه الله ، فى الـكلام لا يخرج عن هذا القسم ، لأنه يثبته حالاً فى المحل ، وإن كان يقول إنه قد يحصل فيه لا بالحدوث . وإذا ثبت ذلك ، صحّ ما قلناه من أنه لا يعقل وجود الشيء فى غيره إلا على هذا الوجه .

فإن قيل : أليس الشيء قد يحدث فى الوقت من غير أن يجاوره أو يحل فيه ، وهـذا معقول خارج عن القسمين اللذين ذكرتموهما ؟ قيل له : إن الحادث فى الوقت ليس له به تعلق فى الحقيقة ، وإنما نقول إنه وُجـد فيه بمعنى أنه حدث معه ، وإن كان قد يصح وجوده وحـدوثه لا فيه ، ولذلك قد يقال فى وقته إنه حدث فيما جعلناه مؤقتا به ، كما نقول : إن قدوم زيد وُجـد عند طلوع الشمس ، وربما نقول : إن طـلوع الشمس حدث فى حال قدوم زيد بحسب اختلاف حال من نخاطبه . فليس هذا القسم / مما قالوه من اتحاد القديم تعـالى ٢٦٢و
بعيسى بسبيل . فلذلك لم نُدخله فى القسمة ، واقتصرنا بها على الوجهين اللذين ذكرناهما .

ومما يبين صحة ما ذكرناه أن كل شيء وُجد فى غيره إما أن يصير معه فى حيزه أو يصير فى حيز آخر مجاوراً له . فما حصل معه على سبيل المجاورة لا يكون إلا جوهراً على ما قدمناه ، وما حصل فى حـيزه لا يكون إلا حالاً . وخروج الشيء الموجود فى الشيء من هذين القسمين لا يُعقل . ولا فصل بين من ادعى قسما ثالثاً لذلك وبين من ادعى رابعاً وخامسا لذلك . والقديم تعالى إذا اتحد بعيسى ولم يصح أن يجاوره ، فيجب أن يكون حالاً فيه ويصير فى حيزه ، على ما ثبت أنه لا يُعقل سواه .

فإن قيل : أليس قد يوجد العرض مع العرض فى المحل الواحد لا على هذين الوجهين ؟ قيل له : إن أحدهما لا يـكون موجوداً فى الآخر ، وإنما يوجدان فى غيرهما ، فليس لذلك تعلق بما ذكرناه ، ولو كان له به تعلق لم يؤثر فيه ، لأنهما متى وُجدا فى محل واحد صار حيز أحدهما حيز الآخر .

فإن قيل: هلاّ جوّزتم أن يتحد بعيسى لا على هذا الوجه ، لـكن على حسب

ما تظهر صورة الإنسان فى المرآة المجلوة إذا نظر فيها ، أو بحسب ظهور نقش الخاتم فى الطينة المطبوعة ؟ وذلك وجه معقول لا يرجع به إلى الحلول والمجاورة ؟ قيل له : إنا لا نقول إن صورة الإنسان تظهر فى المرآة أو تنطبع فيها أو تنشبح ؛ لأنه لو انطبع فيه ، لم يخل من أن يكون ذلك المنطبع جوهراً أو عرضاً . وقد عُلم أنه قد يرى فى المرآة ما هو أعظم صورة / منها ؛ والكبير ٢٦٢ظ لا يجوز حصوله فى الصغير ، وكيف يقال ذلك والإنسان يرى فى المرآة وجهه على هيئته ، أو وجه غيره من غير أن يخالفه ، فكيف يجب أن يجرى ذلك على طريقة واحدة إن لم يكن الذى يراه فيه وجهه فى الحقيقة ؟ وكيف يصح تمثيل ذلك بما يحصل للرجل من الظل ، وليس الظل بأكثر من ستر الشعاع ؟ ولذلك يختلف بحسب ما ستره من الشعاع ، ولذلك يستر الكثير فى أول النهار ، والقليل عند الزوال ، وربما لا يحصل له ظل ألبتة قبل الزوال . فقد صح أن الذى يراه فى المرآة هو وجهه فى الحقيقة ، لكنه رآه بالمرآة وصارت آلة له ، من حيث لم يصح أن يكون وجهه مقابلا لعينه ، واحتاج إلى شىء يصير به وجهه مقابلا له ويصير فى الحكم كأنه عينه ، ولذلك نرى أحدنا يفزع إلى المرآة إذا أراد أن يعرف صورة وجهه ، كما يفزع إلى عينه فى رؤية سائر المرئيات . وإذا لم يكن فى المرآة صورة منطبعة ، لم يصح ما شبهوه به فى الاتحاد ، ولا فى قولهم فى التثليث .

فأما ظهور نقش الخاتم فى الطينة ، فهناك عرض يدخل فيه ونقش الخاتم أثرٌ فيه . وذلك أن الناتىء فى الخاتم إذا صادف جسما ليّنا انغمس فيه وبقى أثره ؛ فكما تنخفض مواضع منه ، ترتفع مواضع أخر ، فقد حصل فيه أعراض اختلفت به حاله ، وإن كان عندهم أن القديم اتحد بعيسى على هذا الوجه ، فيجب أن يصير حالاً فيه . أو يقتضى حلول شىء فيه سواه .

فإذا لم يصح عندهم القول الثاني وجب الأول .

٢٦٣و /فقد صح أنه لا يمكن أن يقال فى الاتحاد إلا ما ذكرناه وأن إثبات وجه ثالث
لا يصح ولا يعقل ولا يمكن أن يُقال إنه يحله لا على (١) الوجه المعقول فى الحلول ،
وهو أن يصير فى حيزه ؛ لأن ذلك فى أنه لا يعقل بمنزلة ما قدمناه . فقد بطل
قول من ادعى أنه اتحد به لا على هذين الوجهين وأن ذلك معقول .

فإن قيل : إذا صح كون القديم ، عز وجل ، موجوداً لا فى محل ، لا على الوجه الذى يوجد عليه الجوهر أو العرض ، فجوِّزوا لنا كونه موجوداً فى عيسى لا بالمجاورة والحلول : قيل له : إنا بإثباتنا إياه موجودا لم نخرج به عن حقيقة الموجودات ؛ وإنما نفينا عنه صفة منفصلة عن الوجود ، وهو كونه مجاوراً أو حالاً ؛ لقيام الدلالة على استحالة ذلك فيه ؛ وليس كذلك قولكم ، لأنكم أثبتموه فى غيره لا على الوجه الذى يعقل كون الشيء فى غيره . فلا بد إذن من أن تثبتوه حالاً فيه أو مجاوراً . ومتى بطل كلا الوجهين ، بطُل قولهم فى الاتحاد .

ومما يبطل قولهم إنه اتحد بمعنى أنه حل فيه أن كل شيء وُجد لا فى محل يستحيل وجوده فى محل . يدل على ذلك أن الجوهر لما استحال حلوله فى المحل استحال ذلك فيه على كل وجه ؛ ولما صح حلول العرض فى المحل وجب كونه حالاً فيه فى كل حال ؛ فيجب بطلان قولهم إنه حل فى عيسى بعد أن لم يكن حالاً فيه .

فإن قيل : لم لا يجوز حلوله فيه بعد أن لم يكن حالاً فيه ، ويخالف سائر
٢٦٣ظ الأعراض ؟ قيل له : لأنه لو حل فيه ، لم يخلُ من أحد وجهين : إما أن / يجب
حلوله فيه أو يصح ذلك فيه ويصح خلافه . ولا يمكن أن يقال إن ذلك يجب فيه ،
لأن جسم عيسى مع كونه حيا لم يحل فيه ثم حل فيه عندهم ، وصفته واحدة ؛

(١) لا على : على .

ولأنه إذا كان باقياً ويصح أن يحل فيه ، فقد جرى مجرى الجوهر الذى فى حال بقائه يصح أن يحصل فى جهة مع جواز كونه فى غيرها ؛ ولا يجوز أن يكون حالاً فيه مع جواز أن لا يحل ، لأن ذلك يوجب كونه حالاً فيه لمعنى . وليس ذلك بمذهب للنصارى ، لأنهم يقولون إن القديم تعالى اتحد بعيسى ، وإنهما كانا جوهرين وطبيعتين منفصلتين ثم صارا لشخص يحتوى عليهما ، ولا يثبتون أمراً ثالثاً .

وبعد ، فإن ذلك المعنى لا بد من أن يكون له به تعلق ، وتعلقه به لا يخلو من وجوه : إما بأن يحله ، أو يحل محله . ولا يجوز أن يحله ، لأنه تعالى ليس بمحل لغيره ويستحيل ذلك فيه . ولا يجوز أن يحل فى محله ، لأنه ليس بأن يوجب كونه فيه أولى من أن يوجب كون غيره فيه ، وكان يجب أن يعدم اللاهوت بعدم ذلك المعنى أو يخرج من كونه متحداً به ، ولا معنى يعقل إلا وقد تقدم واللاهوت متحد بجسم عيسى .

ولا يصح أن يقولوا إنه يوجد فيه لأجل الحياة وبعدمها يخرج من كونه حالا فيه ، لأن الحياة فيه وفى غيره بمنزلة ، فكان يجب أن يجوزوا حلوله فى غيره ، إن كان لأجلها صح أن يحل فيه .

وليس يمكنهم أن يجعلوا ذلك المعنى كالصوت عند شيخنا أبى على ، رحمه الله ، مع الكلام ؛ لأن الصوت إنما يصح ذلك فيه عنده لما عقل وثبت عنده حاجة الكلام إليه . وليس يمكنهم إثبات جنس يحتاج اللاهوت إليه .

/ومما يبطل هذا القول أن اللاهوت لو حل فى الناسوت لوجب أن يحصل ٢٦٤و
لذلك المحل تأثير لم يكن له من قبل ، إما بأن ينفصل من غيره بالإدراك ، أو تحصل

حال لم تكن كما نقوله فى سائر المعانى الحالة . فإن قالوا : يحصل له تأثير فى المحل وهو أنه يصير ممن يصح منه الفعل اللاهوتى ولم يكن يصح ذلك منه من قبل ، قيل له : هذا يوجب كون اللاهوت قدرة عند وجوده صار المحل قادرا على مالم يكن قادرا عليه ، وصح منه مالم يصح منه من قبل . وفى بطلان ذلك دلالة على بطلان هذا القول .

على أن اللاهوت لو حلّ فى عيسى ، لوجب أن لا يخرج من أن يكون حالا فيه إلا ببطلانه ؛ لأن كل شىء حصل فى غيره فلا يجوز أن يخرج من كونه حاصلا فيه إلا بانتقال أو بطلان ما به يوجد . ومتى كان ذلك الشىء مما يستحيل انتقاله ، وكان مما يبقى ، فإنما يخرج عن المحل إما ببطلانه أو ببطلان مايحتاج إليه . فلو حل اللاهوت فى الناسوت وقد عُلم أن الناسوت قد يموت وقد يبطل ، فلا بدّ من خروجه من أن يكون فيه ، فيجب أن لا يخرج عنه إلا بضد ينفيه ، أو ببطلان مايحتاج إليه فينتفى عنده ، أو يخرج من أن يكون موجودا فيه ببطلان مايحتاج إليه ، وإن لم يعدم كالكلام عند أبى على . وكل ذلك فاسد ؛ لأنه يوجب جواز العدم عليه أو حاجته إلى معنى به يوجد فى الناسوت .

فإن قيل : إنه وإن حل فى الناسوت وصح أن يخرج عنه فإنه لا يحتاج إلى ماذكرتم فى خروجه عنه ؛ لأنه يجب أن يخرج عنه فى حال صحة خروجه عنه ، قيل/له : إن جسم الناسوت قد عُلم أنه يصح أنه يحل فيه اللاهوت فى أى حال كان فيها حيًّا ؛ ولا حال حىّ فيها إلا ويجوز أن لا يحيى ، فيجب جواز وجوده فيه فى حال كان يجوز أن لا يوجد . وهذا يوجب أن لا يخرج عنه إلا على الوجوه التى ذكرناها . ٢٦٤ظ

على أن اللاهوت لو حل فى الناسوت لم يخل من أن يحل فيه فى جزء منه ،

ويكون هو الإنسان فى الحقيقة ، على ما قاله معمر ، أو يثبتون الناسوت الجسم المشاهد . ثم لا يخلو قولهم فيه من وجهين : إما أن يقولوا إنه حل فى كل جزء منه ، وإن كان اللاهوت واحدا ، أو حل فى جزء واحد منه ويثبتون اللاهوت أجزاء بعدد الناسوت يحل كل جزء منه فى جزء . ولا يمكن أن يقال إن كل جزء من اللاهوت اتحد بكل جزء من الناسوت ، لأن ذلك يوجب كون الإله أجزاء كثيرة بعدد أجزاء الناسوت أو إثبات آلهة كثيرة ، وكلاهما فاسد . وليس ذلك مما يذهب إليه النصارى ، لأنهم يقولون إنه جوهر واحد ثلاثة أقانيم ، ولا يجعلونه أجزاء كثيرة بعدد أجزاء الناسوت .

ولا يمكن أن يقال إنه يحل فى جزء واحد من عيسى وهو الإنسان ، لأن الدلالة قد دلت على أن الإنسان الحى هو الجملة دون الجزء الواحد على ما ندل عليه من بعد . ولأن عندهم أن طريق الاتحاد ظهور الفعل الإلهى منه ، وذلك ظهور من جملة عيسى دون جزء من القلب ، فلا يصح أن يعلقوا الاتحاد به .

ولا يمكنهم أن يقولوا إنه يتحد بجزء منه ، وإن كان الإنسان هو الجملة ، لأنه كان يجب أن /يعرف مكانه ويفصل بينه وبين غيره ويظهر الفعل اللاهوتى ٢٦٥و
منه لامن الجملة ، وكان يجب أن يكون ذلك الجزء هو المسيح القادر الفاعل المعبود عندهم ، وأن لا يقال إن اللاهوت اتحد بعيسى ، بل يجب أن يقال اتحد بجزء منه . وكيف يصح أن يتحد بجزء منه دون جزء ؟ ولم صار بعض أجزائه بذلك أولى من بعض ؟

وليس لأحد أن يقول إنه يحل فى جزء منه ، وجملة عيسى هى الموصوفة به كقولهم فى المعانى التى توجب الحكم للجملة ، وذلك أن الاتحاد الذى يثبتونه يرجع إلى وجود اللاهوت فى الناسوت فقط . لأنهم يثبتون للناسوت حالا

موجبة عن اللاهوت ، فيجب أن يكون حكمه مقصوراً على محله ، وأن يفارق ما نقوله فى المعانى المتعلقة بالجملة .

ولا يمكنهم أن يقولوا إن اللاهوت شىء واحد ويتحد بجميع أجزاء عيسى، لأن كل شىء حل فى غيره يستحيل أن يحل فى غيره حتى يحل المعنى الواحد المحال الكثيرة من غير أن يوجب كون المحال مؤتلفة ، وإنما يجوز عندنا حلول التأليف فى محلين ، لأنه لجنسه يوجب ائتلافهما ، وذلك يحيل وجوده فى محل واحد ، وذلك لا يصح فى اللاهوت . فيجب أن يكون كسائر الأعراض فى أنه لا يصح حلوله إن حل فى غيره إلا فى محل واحد .

فإن قيل: أليس عند شيخكم أبى على يجوز حلول الكلام فى محال كثيرة ، وإن كان معنى واحدا ؟ فجوِّزوا حلول مثله فى حلول اللاهوت فى كل أجزاء الناسوت ، قيل له : إن ما ذكرته مما لا نقول به ، والدلالة قد دلت على خلافه ، ٢٦٥ظ وما به نُبطله مثل الذى أبطلنا به هذا / القول ، فالاعتراض به لا يصح . وبعد ، فإنما صح ذلك عنده فى الكلام ، لأنه يثبته موجوداً فى المحال بغيره ؛ ولا يصح ذلك فى حلول اللاهوت ، فبطل تشبيهه به .

فإن قيل على الوجه الأول : أليس أجزاء الناسوت كلها ناسوت واحد ، فهلا صح أن يحل فى كل جزء منه جزء من اللاهوت وتكون جملته إلها واحداً ؟ قيل له : إن ذلك إنما صح فى الإنسان لأنه يصير حيا بحياة تحتاج إلى بنية فيصير المبنى[1] بما فيه من الحياة كالشىء الواحد . ولا يصح ذلك فى أجزاء اللاهوت ، لو كان ذلك بأجزاء كثيرة ، لأن بعضه فى حكم المنفصل من بعض

(١) المبنى : الشىء م .

لاستحالة البنية عليه . ولأن وصف الإله بأنه قادر يرجع إلى ذاته ، وصفات الذات تختص كل جزء منه دون جملته وتفارق صفات المعانى . وذلك يسقط هذا السؤال .

على أنه لو حل تعالى فى عيسى وصح ذلك فيه ، لكان طريق صحته ظهور الفعل الإلهى منه . وهذا لا يوجب اتحاده به ، لأنه لا يفعل بالاعتماد والحركة . وإنما يخترع الفعل اختراعا كخلقه الأجسام وغيرها ، لأنه قادر لنفسه وتفارق حاله حال القادر بقدرة المحتاج فى الفعل إلى استعمال محل القدرة . فإذا صح ذلك لم يمتنع أن يظهر الفعل على يد عيسى أو عند قوله ، وإن لم يكن متحداً به . وبعد ، فما يثبتونه لأجله متحداً بعيسى يوجب عليهم كونه متحدا بسائر الأنبياء لظهور الفعل الإلهى عند قولهم وادعائهم . وفى هذا إبطال تخصيص عيسى بالاتحاد على ما يذهبون / إليه . ٢٢٦ ظ

على أن اللاهوت لو صح أن يحل فى جسم عيسى ، لجاز أن يحل فى الجماد . ولا طريق به يحيلون حلوله فى الجماد إلا ويجب أن يستحيل لأجله حلوله فى جسم عيسى . لأنهم إن قالوا : إن من حقه أن لا يحل إلا فى محل فيه حياة كالعلم ، لزمهم استحالة وجود ذاته إلا فى محل فيه حياة كالعلم . فإن قالوا : إنه إذا حل فى الجماد لم تظهر له أفعال الإلهية ، وليس كذلك إذا حلّ فى حىّ ، قيل لهم : إذا صح أن يفعل الفعل الإلهى فيما يأتى عنه ، فهلا جاز أن يحل فى جماد ، ويخترع على يد عيسى وعند قوله الأفعال الإلهية ؟ فإذا جاز وجوده فيما لم يزل ، وإن لم[1] يظهر منه فعل إلهى ، فهلا جاز أن يوجد فى الجماد ولا يظهر منه ذلك ؟ وفى ذلك

(١) وإن لم : ولم م

صحة ما ألزمناهم من إيجاب كونه متحداً بالجماد وصحة ذلك فيه [1]. وفى ذلك إبطال ما يدعونه من اختصاص عيسى بذلك .

ويجب على هذه الطريقة أن يجوزوا حلوله فى كل حى على الطريقة التى ألزمناهم ، بل يجب أن يجوزوا حلوله فى المحال التى حلتها الأفعال الإلهية لأنه بها أخص ، من حيث وُجد فعله فيه .

فقد صح بهذه الجملة بطلان قولهم بأنه اتحد بعيسى على سبيل الحلول .

---

(١) فه : منه م .

فصل

فى إبطال قول من ذهب إليه من اليعقوبية فى أن جوهر الإله وجوهر الإنسان اتحدا فصارا جوهراً واحداً

٢٦٦ظ وأما ما ذهب إليه أكثر اليعقوبية من أن جوهر الإله وجوهر / الإنسان اتحدا فصارا جوهراً واحداً أقنوماً واحداً طبيعة واحدة فباطل . لأن الشيئين يستحيل أن يصيرا شيئاً واحداً فى الحقيقة ، كما يستحيل أن يصير الشىء الواحد شيئين ، وقد بينا فى باب قبل هذا أن الشىء الواحد يستحيل أن يصير أشياء ؛ وذلك يوجب استحالة كون الشيئين شيئاً واحداً .

على أن اللاهوت لو جاز أن يتحد بالناسوت ويصير شيئا واحداً ، لجاز أن يصير الجوهران بالمجاورة جوهرا واحدا ، أو العرض بحلوله فى الجوهر مع العرض شيئاً واحدا ، أو الأعراض باجتماعها[1] فى المحل الواحد تصير شيئاً واحدا . فإذا بطل ذلك ، ولم يؤثر تعلق الشىء بغيره فى هذا الباب على اختلاف وجوه التعلق فيه ، بطل القول بأن اللاهوت باتحاده بالناسوت صارا شيئاً واحدا . وبعد ، فلو جاز ما قالوه . لوجب أن يستحيل الموت على الناسوت ، إذ قد صار باتحاد اللاهوت به شيئا واحدا ، وخرج عن طبيعته الناسوتية ، وجواز الموت عليه مما يختص به الناسوت . وبعد ، فيجب على قولهم أن يستحيل على المسيح ، بعد الاتحاد ، كلُّ صفة تختص الإنسان وكلُّ فعل لا يجوز إلا عليه ، نحو الأكل والشرب والصلب والقتل والطول والعرض والعمق والحركة والزوال ، لأنه بالاتحاد

(١) باجتماعها : بأجناسها م .

قد خرج عن طبيعته الناسوتية وجوهرها ، وإلا لم يكن لقولهم إنه قد صار باتحاد اللاهوت به شيئا واحدا ، مع أن حاله على ما كان عليه، معنى ولا فائدة . وبعد، ٢٦٧و فيجب على هذا القول أن يكون المسيح قد صار بعد ما / كان محدثا قديما باتحاد اللاهوت به . ويستحيل أن يصير المحدَث قديما ، كما يستحيل أن يصير القديم محدثا ، بل ذلك فى المحدث أشد استحالة ، لأن ما وُجد بعد أن لم يكن لا يجوز أن يصير موجودا لم يزل ، لأن ذلك يوجب وجوده فى حال قد ثبت عدمه ، وذلك يستحيل فيه . فإذا استحال ذلك ، لم يخرج عن الاستحالة إلى الصحة موجود معنى ولا عدمه ولا باتحاد ولا غيره ، كما لا تصح الأمور التى ثبتت استحالتها لعارض ومعنى .

على أن اللاهوت إذا اتحد بالناسوت فلا يخلو إذا صارا شيئاً واحدا من وجوه : إما أن يكون ذلك الواحد بصفة اللاهوت وخرج عن صفة الناسوتية ، أو بصفة الناسوت وخرج عن صفة اللاهوتية ، أو يختص بكلا الصفتين . فإن كان بصفة اللاهوت فيجب أن يستحيل على المسيح سائر ما يختص به الناسوت من الرؤية والطول وسائر ما هو عليه من الصفات والأكل والشرب والقتل والصلب، وفى ذلك خروج عن مذهبهم ، لأنهم يقرون بأن عيسى كان بعد البنوّة والاتحاد يشاهد على ما كان من قبل آكلا وشاربًا ، ويثبتون الصلب والقتل فيه بعد ذلك ، وإن اختلفوا فى ذلك الصلب أنه متعلق باللاهوت أو الناسوت . وإن كان بصفة الناسوت وخرج عن صفة اللاهوت بالاتحاد ، فيجب أن لا يظهر منه فعل إلهى ، وأن يكون حكم المسيح بعد الاتحاد كحكمه من قبل ، وأن تكون حاله وحال غيره سواء ، ٢٦٧ظ ويجب أن يكون الإله قد بطل وخرج عن صفاته بالاتحاد ، /وأن يكون ذلك بمنزلة عدمه . وفى ذلك جواز العدم على القديم تعالى أو على الابن عندهم . وكلاهما سواء فى الاستحالة ؛ لأن جوهر القديم ، كما يستحيل عدمه ، فكذلك

يستحيل أن يصير أقنومين بعد ما كان ثلاثة أقانيم ؛ ويوجب ذلك أن يصير القديم محدَثًا إن لم يعدم ، وأن يخرج عن صفاته النفسية ، وأن يستحيل ظهور المعجزات على يد عيسى ، لأنه قد خرج عن طبيعته اللاهوتية ، وإن كان بالاتحاد ، صارا شيئًا واحداً ، وذلك الشيء يختص بصفة الناسوت واللاهوت . فلم صار بأن يكون شيئًا واحداً أولى من أن يكونا شيئين كما كانا ، لأنه لا وجه يقال لأجله إن المسيح جوهران وطبيعتان بعد الاتحاد إلا وهو قائم فى هذا القول ؟ فيجب أن لا يصح قولهم إنهما صارا شيئًا واحداً .

على أن من[١] قول بعضهم إن عيسى يموت فى الحقيقة ، وإذا مات خرج اللاهوت من أن يكون متحداً به ، وذلك يوجب كونه غيراً له لجواز انفراده عنه عند موته ، وهذا علامة التغاير.[٢] على أن هذا القول يوجب عليهم أن عيسى إذا مات أو نفى خلق نفسه إن كان بالاتحاد قد صار هو اللاهوت ، بل يوجب أن يكون اللاهوت يجوز[٣] الموت عليه والفناء ، إن كان بالاتحاد قد صار والناسوت شيئا واحدا . على أن هـذا القول يوجب أن يكون الإله[٣] هو الذى صُلب وقتل . ولو صح ذلك عليه لصح عليه جميع الآلام ، ولصح عليه سائر ما يجوز على الأجسام المحدَثة . وبعد ، فإذا جاز بعد الاتحـاد أن يكون المسيح قد صار إلهًا قديمًا ، فما الذى به يعلم حدوث الأجسام ؟ لأنه متى جوز على شىء منها أن يكون قديما ، فقد بطل الطريق الذى تثبت الأجسام لأجله محدَثة ، / ٢٦٨و
وفى هذا إبطال طريق معرفة الإله أصلا ، فضلا عن أن يقال إنه ممن يجوز عليه الاتحاد أو لا يجوز ذلك عليه .

---

(١) أن من : أن م

(٢) التغاير : التغير م

(٣) يجوز . . . الإله — م

على أنه يلزم الجميع على قولهم بالاتحاد أن يكون المتحد بعيسى هو الإله الذى هو الجوهر الواحد دون أقنوم الابن والكلمة ، لأن الطريق الذى به يثبتون الاتحاد من ظهور الفعل اللاهوتى منه يوجب عليهم ذلك ، إلا أن يقولوا إن كل واحد من الأقانيم فى الحقيقة إله ، ويتركوا أصل مقالتهم . ويُكلَّمون إذ ذاك بما أبطلنا به قول من قال بأن مع الله تعالى ثان قادر لنفسه من دلالة التمانع وغيرها . على أن كل شىء حلّ فى شىء فلا بد أن يغير حكمه الراجع إليه اعتباراً لسائر المعانى الحالة فى المحل مما لا يُدرك ولا يُحس ، ولا يجوز أن يوجب حكما منفصلا منه ، فكان يجب إن حل الابن فى عيسى ، أن يوجب له حكما يختصه . وظهور الفعل اللاهوتى منفصل منه لا يجوز أن يكون موجباً له . وإنما نقول إن القدرة توجب كونه قادراً ، وإنه لكونه قادرا يصح الفعل منه والموجَب عن القدرة يرجع إليه فى الحقيقة .

وقد ألزمهم شيخنا أبو على ، رحمه الله ، أن يقولوا إن المسيح كان عابدا لنفسه، إن كان عند الاتحاد، قد صار هو والابن شيئا واحدا . وكون العابد[1] عابداً لنفسه يستحيل ؛ لأن العبادة كالشكر . فكما أنه لا يجوز أن يشكر نفسه ، فكذلك لا يصح أن يعبد نفسه . وألزم من قال إن الاتحاد لم يوجب كونهما واحدا القول بأن عيسى يعبد بعضه . وهذا فى الاستحالة كالأول .

٢٦٨ظ / وألزمهم أن يكون فعل اللاهوت هو فعل الناسوت عند الاتحاد . ومتى جاز ذلك ، جاز أن تكون قدرتهما قدرة واحدة ، وماله يقدر أحدهما له يقدر الآخر ؛ فإن قدر الناسوت لذاته كاللاهوت ، وجب كونهما مثلين ؛ وكذلك إن قدر اللاهوت بقدرة كالناسوت[2] .

---

(١) وكون العابد : وكونه م .

(٢) كالناسوت : الناسوت م .

وألزمهم القول بأن الأقنومين الآخرين يجوز عليهما الاتحاد كجوازه على أقنوم الكلمة ، لأن جوهرهما واحد ، فما يجوز على بعضها يجوز على سائرها .

وألزمهم القول باختلاف الأقانيم وتغايرها من حيث جاز على بعضها الاتحاد دون بعض .

ويلزمهم القول بأن الابن اتحد بمريم كاتحاده بعيسى ، لأن عيسى بعض لها . وعلى هذا الوجه تأول بعضهم قوله تعالى « وإذ قال الله ياعيسى ابن مريم أأنت قلت للناس اتخذونى وأمى إلهين من دون الله » أنه تعالى ذكره على جهة الإلزام، لأن عيسى ، إن كان إلها من حيث اختص بأنه وُلد لا من ذكر ، فيجب كون مريم بهذه المنزلة ؛ لأنها ولدت لا عن وطء ، وإن كان شيخنا أبو على ، رحمه الله ، حمله على ظاهره وأنه قد كان فيهم من يقول هذا القول .

وألزمهم القول بجواز التمانع بين هذه الأقانيم ؛ لأن جوهرها إذا كان واحدا فيجب كونها قادرة ؛ وذلك يصحح التمانع بينها ، وذلك يوجب عجزها وضعفها أو ضعف بعضها . وبيّن أنه لا يمكنهم أن يتعلقوا بالتثليث بقولهم إن إثباته حيا إذا لم يرجع به إلى ذاته فيجب أن يرجع به إلى غيره / وكذلك ٢٦٩و
إثباته عالما متكلما بأن قال إن كل هذا الإثبات يرجع به إلى ذاته سبحانه دون ماعداه ؛ لأنه لا يمتنع أن يرجع بالصفات الكثيرة إلى ذات واحدة . وبيّن أنهم إذا قالوا فى الإله إنه إله وجوهر وشىء وقديم ، فلا بدّ من أن يرجعوا بذلك إلى ذات واحدة ، فغير ممتنع أن نقول بمثله فيما قدمناه . وبيّن أن العلم والدلالة يقعان موقع الوصف والإثبات . وقد أوردنا فيه جملة تغنى عن الإعادة .

ويلزمهم أن يثبتوا له قدرة وسمعا وبصرا ، من حيث أثبتوه قادرا سميعا بصيرا ؛ وذلك يوجب إثباته أقانيم كثيرة ، ومتى رجعوا بذلك أجمع إلى ذاته سقطت علتهم .

ويلزمهم أن يجعلوا الإله هو أقنوم الأب الذى يثبت حيا عالما متكلما دون ما لأجله يصير حيا على طريقة الكُلاّبية ؛ وفى ذلك ترك قولهم .

وأما اختلاف عباراتهم فى الاتحاد فقد حكيناه ، ومن عبّر عن الاتحاد بالحلول والامتزاج من النسطورية والملكانية فقد أبعد ، لأن من قولهم إنهما لم يصيرا شيئاً واحدا وإنهما طبيعتان على ما كانا . ولو جاز أن يقال فيما هذه حاله اتحد ، لوجب فى العرض إذا حل فى المحل أن يوصف هو والمحل بأنهما اتحدا ؛ وذلك فاسد .

وأما من قال منهم « تجسّد » فلا تصح هذه العبارة على موضوع قولهم ،
لأنهم لا يثبتون اللاهوت جسداً عند الاتحاد ، إلا اليعقوبية إذا قالت إنهما صارا
شيئاً واحدا ، / ومتى قالوا ذلك لم يمكنهم إثباته متحدا ، لأن جسد المسيح ٢٦٩ظ
بعد ما ادعوه من الاتحاد كما كان من قبل ، فلا فرق بين أن يقولوا « تجسّد »
وبين أن يقولوا فى سائر الأقانيم ، إن يقولوا ، إنه تجسد بسائر الأجسام .
وما أدى إلى ذلك وجب فساده .

وكذلك قول من قال « تأنّس » ، لأن اللاهوت لا يصح أن يصير إنسانا . وكذلك قول من قال « تركب » .

فأما من عوّل منهم فى هذا الباب على اتباع من سلف والرجوع إلى الكتب وتقليد التلامذة الأربعة فقوله ساقط ، لأن الكلام فى صفة القديم ، عز وجل ، وما يصح عليه وما لا يصح لا يجوز أن يرجع فيه إلى السمع . ولو ثبت ما ادعوه سمعا لوجب أن يتأول على وفق ما يقتضيه . فكيف وموضوع مذهبهم التقليد والرجوع إلى خبر الأربعة ، ولا يجوز أن يقع بخبر الأربعة العلم ؟ فليس لهم أن يقولوا : إذا كان المسيح عندكم نبيا من أنبياء الله ، فكيف يصح ادعاؤكم إبطال

مذهبنا مع أنه مأخوذ عنه ؟ لأنا نعلم كذبهم فى ذلك ونقطع على أنه لم يأت إلا بمادل العقل عليه من التوحيد دون التثليث ، ونعلم أنهم أخطأوا من جهة النقل والتأويل ، لأن الذين أخذوا كتابهم عنهم : يوحنا ومتى ولوقا ومارقس ، وهذا مما يقرون به ، لأن المسيح لما فقد ، وزعموا أنه قتل ، وقتل أصحابه لم يبق أحد كان / على دينه يؤدى إليهم كتابه وشرعه إلا هؤلاء الأربعة . وزعموا أنهم ٢٧٠و أملوا الأناجيل بثلاث لغات . وقد علم أن الأربعة يجوز عليهم التغيير والتبديل والتهمة للكذب ؛ فكيف يصح الاعتماد على نقلهم فيما يجوز على الله تعالى ومالا يجوز ؟ وإنما صح لنا الاعتماد على ما قلناه ، لأن نقلة كتابنا وأصول ديننا طائفة عظيمة لا يجوز عليها الاتفاق على الكذب ، والعلم الضرورى قد حصل لنا بما نقلوه ؛ فلذلك صح ما قلناه .

ولهذه الطريقة أبطلنا ما نقلوه من قتل عيسى وصلبه ؛ لأن أصل نقلهم هو هؤلاء الأربعة ؛ وعولوا على تقليدهم فى ذلك . ولأن الصلب بعد القتل قد يغير صورة المصلوب ويشتبه حاله بغيره . فمتى[1] نُقِل ذلك ، جاز أن تشتبه الحال فيه[2] . وما هذه حاله من الأمور لا تعلم صحته باضطرار ؛ لأن من شرط ماتُعلم باضطرارٍ صحته أن يكون مما يلتبس الحال فيه ؛ وقد قيل فيه إنه لا يمتنع أن يكون قد ألقى شبهة عيسى على ذلك المصلوب ، فلذلك اشتبه الحال فيه ، وإن ذلك يصح ، لأن الزمان كان زمان نبي يجوز نقض العادة فيه ويكون معجزا لذلك النبى . وماذكرناه أولا أولى أن يُعتمد عليه ؛ لأنا نعلم بقوله تعالى : « وماقتلوه وما صلبوه ولكن شُبه لهم » أنه لا يصح أن يكون النقل قد وقع على وجه

---

(١) فمتى : فمن خ .

(٢) الحال فيه : عليه الحال فيه خ .

يوجب العلم ؛ لأن ذلك يوجب إبطال الأصل الذى نؤصله فى الأخبار . وإنما اشتبه الحال فيه ؛ لأن ذلك المصلوب وافق حال فقدهم لعيسى ، فقوى فى الظن أنه المصلوب .

٢٧٠ظ فليس يمكنهم مع ذلك أن يوردوا فى الإنجيل بصريح مقالتهم ؛ وإنما قلدوا / فيه رؤساءهم مثل نسطور ويعقوب ومن كان على دين الملك ، ولذلك لا يثبت لهم على النظر قول ، لأن مرجعهم فيه إلى التقليد دون الشُّبَه التى تُعتقد لأجلها المذاهب . ومتى أخذوا فى النظر كان حالهم فيه مثل ماحكى عن بعضهم وقد سأله بعض أصحابنا فقال له : لم جعلت أقنوم العلم ابنا دون أقنوم الحياة ؟ فقال : لأن العلم مذكر والحياة مؤنثة ، فقال له السائل : فهلاّ قلت فى الحياة إنها ابنة الله ، لأن الحياة مؤنثة ؟

ومثل ما حُكى لى عن قرة الملكى ، وهو رئيسهم ، أنه اعتمد فى التثليث على أن الله يجب أن يكون رئيسا ولا يجوز أن يكون متحدا بالرئاسة على خلقه ، لأن ذلك يوجب أن لا منّة له عليهم ، إن كان خلقهم ليرؤس ، فيجب أن تكون رئاسته قديمة ، ولابد من أن تكون رئاسة على مرؤوس . ولا يخلو ذلك المرؤوس من وجهين : إما أن يكون مثل الله فى الجوهر أو أخسّ منه جوهرا ؛ فإن كان أخسّ منه جوهرا ، فقد حطت رئاسة الله عن شرفها . لأن شرف الرئاسة أن تكون رئاسة على من هو مثله فى الجوهر وعدله فى الطبع ، ولذلك متى قيل للرجل إنه رئيس الثور والحمار يغضب الغضب الشديد ، فيجب أن يكون المرؤوس مثل الله فى الجوهر . ثم لاتخلو رئاسته عليه من أن تكون بالقهر أو بالرضا ، أو رئاسة طبيعية . ولا يجوز أن تكون بالقهر ، لأنه / لا يجوز أن يدخل على إله[1] هو مثل الله القهرُ ، ولا يجوز أن تكون عن تراض ، لأن

٢٧١و

(١) إله : الذى خ

لأن ما كان كذلك فله ابتداء ، وجائز أن لا يرضى به . فثبت أنها طبيعية ، وهى كرئاسة الآباء على الأبناء وكرئاسة آدم على هابيل ، فثبت أن له ابنا وأنه مثله .

فقد أبناك ما حكيناه من شبههم أن أصل مقالتهم مأخوذ عن التقليد ، لأن ما جرى هذا المجرى لا يجوز أن نعتقد لأجله مذهبا . أترى هذا المستدل لم يعلم أن ما قاله يوجب عليه أن يثبت له صاحبة لأن يكون رئيسا عليها ، كما كان آدم رئيسا على حواء . وهذه الرئاسة أقرب إلى الطبيعة من رئاسته على هابيل ، لأن ذلك حادث . ومتى نُفى عنه الصاحبة بأمر ما لزمه بمثله نفى الابن .

وكيف يصح أن يثبت بذلك ثلاثة أقانيم ، وعلته توجب إثبات مرؤوس عليه فقط ، وذلك يتم بالأقنومين . وبعد ، فإن الرئاسة لا تستعمل فى الله سبحانه أصلا ، وإنما تستعمل فيمن يجوز على من يتقدم قومه بحال يَبِين به منهم ، وذلك يستحيل عليه عز وجل ، ولو أن قائلا عارضه بأنه تعالى لا بد من أن يكون مالكا وجوادا وكريما وعزيزا ويثبت بعد ذلك معانى و أقانيم له فما الذى كان ينفصل منه . ولم نورد هذه الشبهة لنتكلم على إبطالها ، لأن الحال فيها ظاهر ، لكن لننبه[1] على أن الأمر فى قولهم على ما بيناه من أنه مأخوذ من التقليد . فأما تسميتهم الأقانيم خواص وصفات / فقد أكثر الناس مكالمتهم فيه . ٢٧١ظ والرجوع فى ذلك إلى عبارات لا طائل فى الكلام عليها ، وما يتعلق بالمعنى فقد أتينا على فساده، سواء قالوا فى الأقانيم إنها متغايرة ومختلفة ، أو امتنعوا من ذلك، أو قالوا إنها غير الجوهر ، أو ليست هى الجوهر ، أو قالوا إنها هى الجوهر ؛ لأن الكلام فى إفساد جميع ذلك قد تقدم .

---

(١) لننبه : لنقيسه خ .

فصل

فى إبطال ما ذهبوا إليه فى المسيح وعبادته وما يتصل بذلك

اعلم أن النصارى أجمع ممن حكينا قولهم ممن يدينون بعبادة المسيح ، وإنما يختلفون فى أن المعبود منه ما هو وفى أنه على أى وجه يُعبد . وقولهم فى ذلك مبنى على قولهم فى الاتحاد والتأنّس .

فمن قال منهم إن المسيح جوهر واحد أقنوم واحد شخص واحد يقول فيه إنه يُعبد فى الحقيقة ، لـكنهم على فرقتين : فاليعقوبية تقول إنه إنسان وإله ، وإن كان جوهرا واحدا ، لـكنه إنسان من وجه ، إله من وجه ، كالإنسان الذى هو نفس من غير الوجه الذى هـو جسد . وزعمت فرقة أخرى يقال لها الوليانية أن المسيح هو إله من حيث هو إنسان ، ولا يعقل لاهوت إلا من الوجه الذى هو ناسوت . فهاتان الفرقتان تقولان إنه يُعبد فى الحقيقة .

فأما الملـكانية والمارونية / والنسطورية فمن قولهم إن المسيح جوهران ٢٧٢و
اثنان : لاهوت وناسوت ، وإله وإنسان ؛ وإن اختلفوا فيما بينهم . فمنهم من قال : إن إرادتهما واحدة ؛ ومنهم من قال : إنهما ذوا إرادتين .

ولا يمتنعون هؤلاء أجمع من القول بأن الإله صُلب ناسوتُه وتأنّسُه ومات . ويقولون : مريم ولدت إلها ، ولا يقولون : ولدت الإله ، لأنه يوهم أنها ولدت الأقانيم الثلاثة ، إلا النسطورية فإنها تقول : إن المسيح الذى هو إله وإنسان وُلد وصُلب ، ولا تقول : إن الإله وُلد وصُلِب . وأما اليعقوبية فإنها تقول بأن

الإله قُتِل وصُلِب فى الحقيقة وإن اختلفوا فى هل لحقه الألم أم لا ، على ماحكيناه من قبل .

وربما قالوا : إن المسيح وُلد ولادتين : أحدهما باللاهوتية من الله قبل الدهور ، والآخر بالناسوتية من مريم بعد الدهور .

واعلم أن الذى بيناه من إبطال قولهم فى الاتحاد يبطل جميع ما يذهبون إليه من أن المسيح يُعبد ويَخلق الأجسام ويرزق وينعم وأنه الخالق للعالم والمستحق للعبادة بانفراده أو هو مع غيره ، لأن الكلام فى ذلك فرع عليه ، وفساد ذلك يغنى عن فساده .

وماقدمناه من الدلالة على أن الجسم لا يجوز أن يفعل الجسم والحياة والقدرة يُبطل قولهم بذلك أيضا ، لأن المعلوم من حال المسيح أنه جسم فى الحقيقة ، فكيف يصح أن يفعل ما يستوجب به العبادةَ على الأجسام الحية ، مع أنه / ٢٧٢ظ
يستحيل أن ينعم عليها الإنعام الذى يستحق به العبادة ؟

ولا فرق ، والحال هذه ، بين من قال بعبادته أو بعبادة سائر الأنبياء أو سائر الأجسام ، لأن العبادة إنما تُستحق بقدر من النعم عظيم لا توازنها نعمه. ولذلك لا يستحق بعض العباد من بعضٍ العبادةَ ، على تفاوت أحوالهم فى إنعام بعضهم على بعض فى الكثرة والقلة ، من حيث لم يختص ما يحصل من جهتهم من النعم بما تختص به نعم القديم ، جل وعز ، لأنه يختص بأمور: أحدها أنه الأصل فى النعم لأنه لولاه لما صحّ سائر النعم ، فصار من هذا الوجه كأن جميع النعم منه ، وثانيه أنه قد بلغ قدراً لا يجوز أن توازنه نعم غيره ، وثالثه لأن نعم غيره نعمٌ منه ، لأنه إنما صار مالكا له على وجه يصح أن ينعم به على غيره بأمور من جهة الله تعالى ، إما فى النعم أو فيه أو فى المنعم عليه . وقد علم أن هذه الوجوه يستحيل

حصولها إلا للقديم تعالى ، فيجب أن يختص باستحقاق العبادة دون غيره ، وإن كان غيره من المنعِمين قد يستحق الشكر بقدر إنعامه على غيره ، على ما نعلمه من ذلك فى الشاهد ، لأن العلم بحسن شكر المنعم وبأن المنعِم يستحقه وأنه يجب على المنعَم عليه [(١)] ضرورى فى كثير من الأحوال . والعلم [(٢)] بأن العبادة يقبح فعلها بكثير من المنعمين معلوم باضطرار فى كثير من الأحوال [(٢)] .

فكل ذلك يبين أن الجسم لا يجوز أن يستحق العبادة على وجه ، وفى ذلك إبطال قولهم بأن المسيح يجب أن يُعبد . على أن من قال منهم إنه إله فى الحقيقة وإن الجوهرين قد صارا واحدا يلزمه أن يجوِّز كون الإله جسما محدودا آكلا شاربا ، لأنه إن لم يجوِّز ذلك لزمه القول باستحالة ذلك أجمع على المسيح ، مع علمنا بفساده . وقد علمنا أن جواز ذلك / على الإله يستحيل لما دللنا به على حدوث ٢٧٣و
الأجسام وتكلمنا به على المجسمة من وجوه الأدلة .

على أن المعلوم من حال المسيح أنه كان يَعبُد ويدعو إلى العبادة ، فكيف يجوز أن يُقال إنه معبود فى الحقيقة ؟ وكيف يصح من المعبود أن يعبد نفسه ؟ ولو جاز ذلك لجاز أن يكون خالقا لنفسه ومنعِماً عليها وإلهاً لها ، وكل ذلك متناقض مستحيل .

على أنه يجب على قولهم أن يجوز عليه الموت والآلام ، ولو صح ذلك منه ، لم يمتنع أن يعذَّب ويثاب . ومن هذه حاله ، لم تحق له العبادة ، وكان حاله فى الحاجة كحال سائر الأجسام .

ولا يمكنهم أن يقولوا : إن ما لحقه من القتل والصلب بزعمهم تخييل وليس بحقيقة ، لأنهم يجعلون اللاهوت هو الناسوت وقد ثبت قتل الناسوت عندهم

---

(١) عليه : — خ . (٢) والعلم ... الأحوال : — م .

أو موته ، ولا يصح أن يلحقه ذلك ولا يألم ، وذلك يوجب أن يكون الإله يألم في الحقيقة .

وأما من قال بالجوهرين والطبيعتين فيجب أن يصرفوا[١] العبادة إلى اللاهوت دون الناسوت ؛ وذلك يبطل قولهم أن المعبود هو المسيح ، بل يجب أن يقولوا إنه الأقنوم اللاهوتي . فإن قالوا : إن قولنا « المسيح » يحتوى على اللاهوت والناسوت ؛ فلذلك أجزنا عبادته ، قيل لهم : فيجب أن لا يجوزوا أن يكون المسيح هو المعبود ؛ لأن هذا القول ينتظم مع المعبود غيرَه . ولا فرق بين قولهم إن المسيح يُعبَد ويَخلق ويَرزق وبين قولهم إن المسيح يستحيل أن يأكل ويشرب ويُصلب ويُقتل ؛ لأنه متى جاز أنْ يضاف إلى الله مالا يصح إلاّ على اللاهوت من العبادة وغيرها ، جاز أن يُنفى عنه ما يستحيل على اللاهوت / وإن صح على الناسوت من الأكل والشرب والصلب وغيره . ٢٧٣ظ

على أنه يلزمهم القول بأن الإله كائن من النطفة أو مولود من مريم على ما يذهبون إليه ، إما على بعض الوجوه أو من كل وجه .

وقد قال شيخنا أبو عثمان الجاحظ : إن الذى يتقصّى[٢] حكاية قولهم ليتبين الوجه فى إبطاله ؛ وإلا فقد كان يجب تبرئة القديم تعالى عن أن يذكر بهذه الأذكار ، تعالى الله عن قولهم علوا كبيرا[٣] .

فإن قال منهم قائل : إنا نعبد المسيح ، لا لأنه لاهوت ، أو اتحد به اللاهوت ، لكن لأنه الوسط بيننا وبين اللاهوت فيما نعرفه من قبَله . فلعظيم نعمته ومقاربتها لنعمة القديم ، جل وعز ، حسن منا عبادته . قيل لهم : إن أول

(١) يصرفوا : يضيفوا م .

(٢) يتقصى : يقصى م ، خ .

(٣) ليس هذا فى المنشور من الرد على النصارى للجاحظ .

ما فى هذا الباب أنه يجب حسن عبادة جميع الأنبياء لهذه العلة . ويوجب أن يحسن منا عبادة الآباء وسائر من عظمت نعمته علينا وأياديه لدينا بحسب نعمه ، لأنه لا يمكنهم أن يخصّوا نعم المسيح بما تنفصل به من نعم من ذكرناه على حسب ما بيناه من اختصاص نعمه ، جل وعز ، بالأمور التى تبِين بها من نعم غيره . وليس فى نعم المسيح أكثر من أنه أزيد من نعم غيره . وذلك يوجب عليهم ما ذكرناه من الوجهين . ولسنا نجيز أن يكون ما أمر الله به من السجود لآدم عبادةً له ؛ لأن العبادة لا تحق إلا لله ؛ عز وجل ، وإنما أمر سبحانه بالسجود وغيره على جهة التقرب إليه والعبادة له ، عز وجل ، بذلك دلالة على فضل آدم ، عليه السلام . وليست العبادة مما تتغير حالها بالأمر أو يكشف عن حالها ، فتحسن من جهة السمع كما / ٢٧٤و نقوله فى العبادات الشرعية . وإذا لم يصح أن يستحق الشكر من غير نعمة فيجب أن لا يصح استحقاق العبادة من غير النعمة المخصوصة التى ذكرناها . ولو جاز أن يحسن بالأمر لجاز مثله فى الشكر ، ولذلك قلنا إن الشكر والمدح والتعظيم لا تحسن إلا باستحقاق . ونحن نذكر الكلام فى أن العبادة لا يستحقها إلا الله تعالى وفى بيان العبادة ومفارقتها للشكر وما يتصل بذلك فى باب الوعيد . وفيما ذكرناه الآن مقنع .

وأما ما يذكرونه مما يجرى مجرى الطعن فيما ندعيه من أنه تكلم فى المهد وأنه لو كان له أصل لاشتهر وظهر فيهم كاشتهار سائر معجزاته ، فالقول فيه يذكر فى باب المعجزات والأخبار . وكذلك القول فيما يعترضون به على القرآن ؛ من نحو قولهم إن فيه إثبات إدريس ونوح وغيرهم أنبياء ، ولم يكونوا كذلك ، أو إن فيه أنه تعالى لم يرسل ممن يوحَى إليه إلا الرجال ، وليس الأمر

كذلك[١] ، وإنه قال : « أأنت قلت للناس اتخذونى وأمى إلهين من دون الله »[٢] ، ولم يقل ذلك أحد من النصارى ، وإن فيه أن اليهود قالت : « إن الله فقيرٌ ونحن أغنياء »[٣] ، وأن « يد الله مغلولة »[٤] ، وأنها قالت فى عُزَيْرٍ إنه ابن الله[٥] ، والمعلوم من حالها أنها لم تقل ذلك ، إلى ما شاكل هذا يجىء فى المعجزات ، فلا وجه لذكره الآن .

---

(١) الجاحظ ، فى الرد على النصارى ، ص ١٢ .

(٢) سورة ٥ : ١١٦ .

(٣) سورة ٣ : ١٨١ .

(٤) سورة ٥ : ٦٤ .

(٥) سورة ٩ : ٣٠ .

الكلام على الصابئين

ذكر الحسن بن موسى أنهم اختلفوا فى العالم . فزعم قوم من قدمائهم أن هيولى كان لم يزل وأن صانعا لم يزل ، ثم صنع عالما من ذلك الهيولى . وزعم الباقون منهم أن العالم محدَث وأن له صانعا لم يزل ، غيرُ مشبهٍ لشىء من العالم ، حكيم لا يجهل ، قوى لا يعجز ، جواد لا يبخل ، خلق الفلَك / حيا ناطقا سميعا بصيرا ، ٢٧٤ظ
وأنه دبّر ما فى هذا العالم ، وسموا الكواكب التى فيه الملائكة ، وكثير منهم سماها آلهة وعظموا قدرها ، وعبدوها ، وبنوا لها بيوت عبادات على عدد السبعة الكواكب ، ويدعون أن بيت الله الحرام أحدها ، وهو بيت زحل ، وإنما بقى ، لأن زحل يدل على البقاء والثبات وطول المدة .

وقال بعضهم : لا يوصف الله إلا بالنفى دون الإثبات ، فيقال ليس بمحدَث ، ولا موات ، ولا جاهل ، ولا عاجز ، ولا سفيه ، قالوا : لئلا يقع به تشبيه . ويدّعون لهم أنبياء وشرائع مخصوصة [1] .

وحُكى عن أحمد بن الطيب : إن الصابئين يزعمون فى العالم أنه لا يعاد ، وليس وراء هذه الدار دار غيرها لثواب ، وأن الثواب فى الدنيا بالسرور فى النعيم واللذات ، والعقاب فى التناسخ فى أنواع البهائم .

وفيهم طبقة يتسمون بذلك سوى أهل حران يزعمون أنهم على دين شيث وأنه المبعوث إليهم ، وفى يدهم كتابه الذى أنزله الله عليه ، وكان مات [2] فى أيام

---

(١) راجع : نقد العلم والعلماء أو تلبيس إبليس ، لابن الجوزى ، الطبعة الأولى ، القاهرة سنة ١٣٤٠ ، ص ٧٩ .

(٢) مات : باد م

الطوفان ، فجاءهم نوح به على أنه حفظه ، لا على أنه أنزل عليه .

واعلم أنه ليس فى قولهم الذى حكيناه شىء إلا وقد تقدم فى الأبواب التى أمليناها فسادُه ، لأنا قد بينا أن الأجسام محدَثة ، وأن القول بالهيولى ساقط[١] ، وبينا أن الكواكب إذا كانت أجساماً لا يصح أن تفعل الأجسام ولا أن تكون آلهة ، وبينا إبطال القول بأنها مدبِّرة حية ، وبينا فيما تقدم أن القديم ، عز وجل ، يوصف بالنفى والإثبات جميعا ، وسنبين القول فى ذلك من بعد عند الأسماء والصفات ، وبينا أن التشبيه لا يقع بالأسماء والصفات وإنما / يقع بالاشتراك ٢٧٥و فى الصفة الذاتية ، وبينا أن الأجسام إذا كانت محدَثة ، فيجب جواز العدم عليها . وسنبين من بعد القولَ بإثبات المعاد والجنة والنار ، وإبطال القول بالتناسخ وانقطاع[٢] الثواب والعقاب .

واعلم أن ما يقوله الفقهاء فى كتبهم من أن الصابئين صنف من النصارى وأنهم من أهل الكتاب وتؤخذ منهم الجزية لا تَعَلُّقَ له بما حكيناه من أقاويلهم ، لأنهم يقولون بنفى النبوات ، ويجعلون الأنبياء بخلاف ما ندعيه من الصفات ، فيدّعون للكواكب التدبير . وكل ذلك لا يليق بالشرائع ، لأن العقل يحيله ، وليس بينه وبين أقاويل النصارى شبه ، فيدعى أنهم صنف منهم ، وإن كان لا يمتنع ورود الشرع بإقرارهم على ما هم عليه وأخذ الجزية منهم ، وإن باين قولهم قول أهل الكتاب .

ولا يمتنع أن تكون الفرقة التى حكينا عنها أنها تدعى التمسك بشريعة شيث ابن آدم هى التى أراد الفقهاء دون الحرانيين . وقد قيل إنه جرى فى أمرهم

---

(١) ساقط : — م .
(٢) انقطاع : ابطال م .

فى أيام بعض الخلفاء ضرب من الحيلة اعتصموا به من القتل وأوهموا أنهم صنف من النصارى . ولا يمتنع أيضا أن يكون الذى أراده الفقهاء بالصابئين انقرضوا ، وأوهم هؤلاء أنهم موافقون لهم اعتصاماً من القتل .

فأما الكلام على المنجمين وأصحاب الفلك فقد مضى القول فيه ، لأن أكثر ما يعتقدونه ويقع بيننا وبينهم الخلاف فيه فهو قولهم بقدم الأجسام أو الفلك وأنها مدبِّرة أو بعضها والقول بالطبائع . وكل ذلك مما بينا فساده .

الـكلام على أهل الأصنام

ومذاهب العرب فى الجاهلية

/ حكى الحسن بن موسى عن أبى معشر المنجم أن كثيرا من أهل الهند ٢٧٥ظ
والصين كانوا يعتقدون أن لله ملائـكة ، وأنه جسم ذو صورة كأحسن الصور ، والملائـكة أجسام حسنة ، وأنه وملائـكته محتجبون بالسماء ، فدعاهم ذلك إلى اتخاذ أصنام على صورة الملائـكة يعبدونها ويقربون لها القرابين لشبهها عندهم بالله ويقدرون فيها أنها تنفعهم . فلم يزالوا كذلك حتى قال بعض من كان عندهم فى حكم الأنبياء : إن الأفلاك والـكواكب أقرب مرتبة إلى الله وإنها حيَّة ناطقة مدبِّرة ، فعظموها وقربوا إليها القرابين . فمـكثوا على ذلك دهرا . فلما رأوا الـكواكب تختفى بالنهار وفى بعض أوقات الليل بغيوم وغيرها ، أشار عليهم بعض رؤسائهم بأن يجعلوا لها أصناما ليروها فى كل وقت فجعلوا لها أصناما على عدد الـكواكب السبعة وأن كل صنف يعظم كوكبا معلوما بجنس من القربان . واعتقدوا أنهم إذا عظموا الأصنام تحركت الـكواكب لهم بما يحبون . وبنوا لـكل صنم هيكلا ، وسموا ذلك البيت باسم الـكوكب . فلم يزالوا كذلك حتى طال عهدهم فعادوا إلى عبادة الأصنام والسجود لها .

وذكر أهل فارس أن جمشيد[١] الملك أول من عظم النار ودعا الناس إلى تعظيمها لشبهها بالشمس والـكواكب فى الضوء .

---

(١) جمشيد : جمير م ، جمخ .

ثم نقل بعض العرب أصنام الشام إلى مكة ودعا الناس إلى تعظيمها إلى أن أظهر الله الإسلام .

وحكى عن أبي عيسى الوراق أنه قال فى العرب إنها كانت صنوفا شتى ، فنهم من أقرّ بالخالق وبالابتداء والإعادة ، وأنكروا الرسل ، وعبدوا الأصنام
٢٧٦و لتقربهم إلى الله زلفى وحجوا إليها/ونحروا لها الهدايا ، ونسكوا لها المناسك ، وأحلوا لها وحرموا .

ومنهم صنف أقروا بالخالق وأنكروا الإعادة والبعث والنشور .

ومنهم من أنكر الخالق ومال إلى التعطيل والقول بالدهر ، وهم الذين أخبر القرآن عن قولهم : « ماهى إلا حياتُنا الدنيا نَموت ونحيا وما يُهلكنا إلا الدهرُ » (١) .

ومنهم من مال إلى اليهودية أو النصرانية .

وممن (٢) كان يقر بالخالق والإعادة والثواب والعذاب (٣) عبد المطلب ابن هاشم وزيد بن عمرو بن نفيل وقس بن ساعدة . وقد روى عنهم من الأخبار ما يدل على ذلك .

وقد أخبر الله تعالى عن بعضهم أنه أنكر الإعادة والبعث بقوله : « بل قالوا مثل ما قال الأولون . قالوا أإذا مِتنا وكنا تُرابًا وعظامًا أإنا لمبعوثون . لقد وُعِدنا نحن وآباؤنا هذا من قبل » (٤) ؛ [وقوله عنهم أيضا] : « أإذا مِتنا

---

(١) سورة ٢٥ : ٢٤ .
(٢) ممن : منهم من م .
(٣) والعذاب : + وهم م
(٤) سورة ٢٣ ، آيات ٨١ ـ ٨٣ . وخلط الناسخ بين هذه الآيات والآيات التالية عن سهو ونسيان بعض الكلمات مما اضطرنا إلى إضافة ما بين أنصاف المربعات للتمييز والتصحيح .

وكُنّا تُرابًا وعظامًا أإنا لمبعوثون . أوآباؤنا الأوّلون »[١] .

وكان فيهم قوم يعبدون الملائكة ، ويزعمون أنها بنات الله ، لتشفع لهم إلى الله .

ومنهم من يدّعى لله ولدا ويتخذه إلهًا من دونه .

ومنهم من يعبد الأصنام لتقرّبهم إلى الله زُلفى . وقد حكى ، جلّ وعزّ ، عنهم ذلك بقوله : « إن الذين تَدعُون مِن دون الله عِبادٌ أمثالُكم »[٢] [وقوله] : « ويعبدون من دون الله مالا ينفعهم ولا يضرّهم »[٣] . وقد عبد الأصنام قومٌ من أهل الهند والسّند وغيرهما .

وقد أخبر الله تعالى عن قوم نوح بذلك فقال : « وقالوا لا تَذَرُنّ آلهتَكم ولا تَذَرُنّ ودًّا ولا سُوَاعًا ولا يَغوثَ / ويَعُوقَ ونَسْراً ، وقد أضلّوا كثيرا »[٤] . ٢٧٦ظ

واعلم أن الكلام عليهم قد تقدم ؛ لأنا قد دللنا على إبطال القول بقدم الأجسام وأنه لابد من إثبات صانع مدبِّرٍ قديم ، ودللنا على أن الجسم لا يجوز أن يفعل الجسم ، وذلك يُبطل قول من قال منهم بالدهر والتعطيل وأن الكواكب تدبر وتخلق الأجسام . وقد دللنا على أنه سبحانه لا يجوز أن يكون جسما ذا صورة ؛ وذلك يبطل قولهم بأن له صورة وأنه يصح أن تمثّل به

(١) سورة ٣٧ ، آيات ١٦ـ١٧ وسورة ٥٦ ، آيات ٤٧ ـ ٤٨ .

(٢) سورة ٧ ، آية ١٩٤ .

(٣) سورة ٢٥ ، آية ٥٥ .

(٤) سورة ٧١ ، آيات ٢٣ ـ ٢٤ .

الأصنام[١] وغيرها فتُعبد لتجرى العبادة لها مجرى العبادة له . على أن العبادة لا تحق[٢] إلا لله تعالى ، ولا يصح أن يُعبد غيره ولا يحسن ذلك لما قدمناه من قبل . فكيف يقال : إنا نعبد الأصنام لتقربنا إلى الله زلفى ؛ وكيف يصح أن يقال إنها تُقرِّب إلى الله ، وهى مما يستحيل أن يفعل ويختار ؟ وإنما كان يصح أن تكون مُقرِّبة لمن يعبدها إلى الله لو كان لها اختيار . وكيف يصح أن تكون مقرِّبة لهم إلى الله بعبادتها ، مع أنها معصية ؟ والتقرب إلى الله بالمعصية لايحسن ؛ ولا يقع معنى التقرب به ؛ لأن التقرّب إليه هو طلب المنزلة والرفعة منه بالعبادة ؛ فما كان قبيحا من الأفعال فلا يُستحق به ذلك ؛ ولا يصح أن يقال إن معنى التقرب يقع به . وذلك يُبطل عبادتهم للصنم لهذه البغية ، كما يُبطل عبادتهم للصنم على سبيل أنه الخالق الإله . فلا فرق بين قبح عبادة الصنم فى الوجه الأول والوجه الثانى .

٢٧٧و فإن قال قائل : أتجوِّزون ورود التعبد بعبادة الأصنام والسجود / لها على وجه من الوجوه ؟ قيل له : أما عبادتها فى الحقيقة فلا تجوز ؛ لأنا قد بيّنا أن العبادة لا تحسن إلا لمن أنعم نعما مخصوصة ؛ كما لا يحسن الشكر إلا للمنعم ؛ لأن العبادة هى ضرب من الخضوع والتذلل للمعبود بأفعال مخصوصة . وقد علمنا أن هذا المعنى لا يصح فى الأصنام . فأما ورود العبادة بأن تُجعل بعضُ الأصنام أو بعضُ الأجسام كالقبلة ، فكان لا يمتنع لو وردت به كما وردت العبادة بأن نعبد الله بصلواتنا إلى جهة الكعبة .

وأما تعبّد الصنم ليقربنا إلى الله فمما يستحيل ورود العبادة به لما قدمناه .

---

(١) الأصنام : الأجسام خ .

(٢) تحق : تجوز م .

وذلك يبين أن من عَبد من المتقدمين الصنمَ فقد أخطأ على كل وجه .

والوجه الذى جوّزنا العبادة به لا يكون العبادة للصنم ولا السجود له ، بل يكون عبادةً لله تعالى وسجودا له وتقربا إليه ، وإن كان من عبد الله على هذا الوجه ، دون ورود السمع به ، فقد غلط أيضاً ، لأن مثل هذه العبادة إنما تحسن متى حصلت فيه مصلحة ولطف . وذلك لا يعلم إلا بالسمع ، ولا مجال للعقل فيه .

وهذه جملة تغنى عن الإطالة بذكر أسباب عبادة الأصنام ممن وقعت منه ، لأن الكشف عن أسباب ما يقدم الناس عليه من الخطأ لا فائدة فيه .

الكلام فى ما يتعلق بأسماء الله تعالى وصفاته وما يدخل فيه من الفصول

/ فصل ٢٧٧ظ

فى صحة المواضعة على اللغات وما يتصل بذلك

اعلم أن الاسم إنما يصير اسما للمسمَّى بالقصد ، ولولا ذلك لم يكن بأن يكون اسما له أولى من غيره . وهذا معلوم من حال من يريد أن يسمى الشيء باسم ، لأنه إنما يجعله اسمًا له بضرب من القصد. يبين ذلك أن حقيقة[1] الحروف لا تتعلق بالمسمى لشيء يرجع إليه كتعلق العلم والقدرة بما يتعلقان به ، فلا بد من أمر آخر يوجب تعلقه بالمسمى ، وليس هناك ما يوجب ذلك فيه سوى القصد والإرادة . يؤيد ذلك أن الاسم الواحد قد يختلف مسماه بحسب اللغات لما اختلفت المقاصد فيه. فلولا أنه يتعلق بالمسمى بحسب القصد ، لم يصح ذلك فيه ، ولذلك يصح تبديل الأسماء من مسمى إلى سواه بحسب القصد .

فإذا صح ما قدمناه لم يمتنع أن يواضع زيد عمراً ويواطئه على أن الاسم المخصوص لا يستعملانه إلا ويقصدان به مسمى مخصوصا ، فيصير بمواضعتهما اسمًا له ، ويراد بذلك أنه مع بقاء المواضعة والمواطأة ، متى أطلق أحدهما ذلك ، فالمعلوم أو المظنون من حاله أنه يريد به الأمر الأول ، إذ كانت المواضعة مطلقة فى الأوقات من غير تخصيص . ولذلك يصح منهما نقض هذه المواضعة وتبديلها

---

(١) حقيقة : جنس خ .

بأخرى . وذلك يبين أن ما تواضعوا عليه إنما يثبت مع بقاء حكم المواضعة وأن نقض ذلك وإبطاله يصح ، وذلك بين فى المقاصد .

ألا ترى أن المريد من غيره الشيء قد يصح أن ينقض / ذلك بأن يكرهه ٢٧٨و
فيخرج المراد ذلك منه من أن يكون طائعا بفعله إلى أن يكون عاصيا ، ومن أن يكون مرضيا[1] إلى أن يكون مسخطا ؟فكذلك ما قلناه .

ومتى صح أن يواضع زيدٌ عمراً على جعل الكلمة المخصوصة اسما لمسمًّى مخصوص ، لم يمتنع أن يعرف ذلك من حالها غيرهما فيتبعهما فى المواضعة ويصير لغة للجماعة . ولا يجب أن لا يكون ذلك لغة إلا لمن حصل منه المواضعة ؛ ولذلك يقال فى اللغة العربية إنها لغة لسائر من تحدّث إذا اتبع من تقدم فى المواضعة .

فإن قال قائل : وكيف يخطر ببال المواضع لغيره هذه الحروف وكيفية نظامها بالبال حتى يواضع عليه ؟ ولو صح أن يبتدئ بذلك من غير علم متقدم به ، لصح فى سائر الأفعال المحكمة أن تقع من غير عالم بكيفيتها ؛ وفى هذا من الفساد مالا خفاء فيه ، قيل له : إنه كما يعرف العاقل الحركات ويفصل بين المختلف منها ، فغير ممتنع أن يعرف الأصوات ويفصل بين المختلف منها ، لأنه قادر على الأمرين ؛ وتختص الأصوات بأنها أظهر ، من حيث كانت مدركة . وإذا صح أن يعرفه لم يمتنع أن يحدثه حالا بعد حال ، ويقطعه ، ولا يمتنع أن ينظمه تارة ويفرقه أخرى . ولا يمتنع أن يعرف كيفية نظمه وتقديم بعض حروفه على بعض ، لأن العلم بذلك كله ظاهر . فإذا علم ذلك وعلم المسميات لم يمتنع أن يتواضع على جعله اسما لها على ما بيناه بالمواطأة والمواضعة كما لا يمتنع الآن أن يواضع أحدنا الآخر

---

(١) مرضيا : + له خ .

على ضرب من الحركات وغيرها وإن لم تتقدم عليه مواضعة من أحد . ولا يحتاج في العلم بنظام الحروف واتحادها إلى تقدم العلم ، / لأن ذلك مما يقدر عليه ، ٢٧٨ظ فلا يمتنع وقوعه منه وعلمه به ، وإن كان بعد المواضعة على جملة منه لا بد من معرفته حتى يصح أن يستعمل على ما تقتضيه تلك المواضعة ، من حيث لا يتفق من الواحد منا موافقة الغير في مقاصده ، وإن صح منه الابتداء بمثله . فإن قال : ولم اختار العاقل المواضعة على الكلام وجنس الأصوات دون الحركات وسائر ما في مقدوره؟ وهلا يدل ذلك على أن المواضعة لا تصح ، وأن من حق الأسماء أن تكون توقيفا ؟ قيل له : إن المواضع لغيره كما يجوز أن يختار المواضعة على الحركات وغيرها فقد يصح أن يواضع على الأصوات المقطعة ، فأى واحد منها اختار أن يواضع عليه صح ، وفي ذلك إسقاط السؤال .

وإنما اختار أهل المواضعة الكلام في ذلك دون غيره ، لأنه أوسع بابا من غيره ، فيتشعب بمقدار ما يحتاج إليه من الأسماء للمسميات ، وذلك يتعذر[1] فيما عداه من الأفعال ، ولأنه يُدرَك ، فهو أقرب إلى أن تُعرف به المقاصد من غيره من الأفعال ، ولأنه مما لا تمس الحاجة إليه لغير المواضعة ، فهو يخالف في ذلك سائر الأفعال . ولذلك وقع اختيار المواضعة عليه دون غيره . فإن قال : هب أنه يصح لكم ما ذكرتموه ، فكيف يصح أن تدعوا المواضعة على الحروف وتفصيلها والأسماء والأفعال وكيفية ترتيبها ، ولإن جاز ذلك ، ليجوزن استدراك معرفة المصالح ودقائق الأفعال المحكمة على جهة الابتداء ؟ قيل له : إن من عرف صحة المواضعة على الأسماء واختلافها ، علم عند التأمل صحة مثله / في الحروف ، لأنه ٢٧٩و إذا واطأ غيره علم أن قوله زيد اسم لشخص معين وعمرو اسم لشخص معين وأن

(١) يتعذر : + عليه م

الضرب اسم لفعل معين وأن من فَعَله يقال له ضَرَبَ فهو ضارب ، وعلم أن الاشتراك فى هذا الفعل قد يقع فى هذين الشخصين ، لم يمتنع أن يواضع غيره على أنه إذا أراد الإخبار عنهما بأن غيرهما ضربهما أن يُدخل فى اسميهما حرفًا مخصوصًا نحو الواو والفاء فنقول ضرب فلان زيداً وعمراً ، وذلك مما يتأتى من أحدنا فى الحركات التى المواضعة عليها أغمض ، وليس ذلك من المصالح التى سبيل العلم بها معرفة العواقب وما يكون فى اختيار المكلف بسبيل ، ولا بينه وبين الإخبار عما كان أو يكون على طريق الابتداء والتنجيب شبيه ، فالتعلق بذلك لا يصح .

فإن قال قائل : فما الشرط الذى معه تصح المواضعة ؟ وكيف السبيل إلى العلم بالمقاصد مع أنها لا تُدرَك ولا يُدرَك محلّها ؟ قيل له : إن من شرط المواضعة أن لا تصح أولا إلا فيمن يعرف قصده باضطرار ؛ لأنه لا طريق إلى العلم بالمقاصد على جهة الاكتساب بالكلام وتعلقه بالمسمَّى ، وإنما قُدمت المواضعة ، ولذلك نقول إنه تعالى لا يصح أن يخاطبنا على وجه نعرف بخطابه المراد إلا بعد تقدم المواضعة منا على بعض اللغات . ويفارق ذلك علمُنا بأنه مريد لما يُحدثه ويفعله على الوجوه التى يفعله عليها ، لأن الفعل قد دلّ على أن من حق العالم بالشىء أن يكون مريداً له ، ومن حق الحكيم أن يريد إحداث الشىء على الوجه الذى يحسن / حدوثه عليه . والكلام مما لا يصح أن يعلم بالعقل تعلقه ٢٧٩ ظ
بأمر مخصوص وأنه لا يصح[1] أن يتعلق إلا به ، فلا يصح أن يستفاد بكلامه المرادُ إلا بعد تقدم المواضعة على ما قدمناه ، وثبت أن من شرط صحة المواضعة أولا العلم بالمقاصد ضرورة .

---

(١) يصح : يحسن خ .

فإن قال : فكيف السبيل إلى العلم بأن زيدا قصد بالاسم مسمّى مخصوصاً ؟ قيل له : متى عينه بالإشارة وفصل بينه بها و بين غيره ، حصل الاضطرار إلى القصد . والإشارة المعينة للمشار إليه طريق العلم الضرورى بأن المشير قصده بالاسم دون غيره ، فتعلم عند ذلك المواضعة على ما قدّمناه . فإن قال : فيجب أن لا تصح المواضعة إلا بتقدم الإشارة ؟ قيل له : كذلك نقول ، لأن الإشارة أو ما يقوم مقامها إذا لم تحصل ، لم يعلم أنه قصد بالاسم المسمَّى المخصوص ، وإنما يصح منا لأن المواضعة من غير إشارة لتقدم اللغة التى نتمكن بها من المواضعة على لغة أخرى.

وأما أول المواضعات فلا بد فيه من تقدم الإشارة التى تخصص المسمى ، لأنه لا يمكن أن يقال إنه يخصصه بالكناية ؛ لأنها تبع للكلام ، فلا يصح حصولها ولما حصلت المواضعة على الكلام . ولذلك جوّزنا من القديم تعالى تعليمه لغة بعد تقدم المواضعة على لغة ، ولم نجوِّز أن يبتدىء بالمواضعة لاستحالة الإشارة عليه سبحانه . فإن قيل : إذا كانت الإشارة إنما تراد فى المواضعة ليتوصل[1] بها إلى قصد المسمى وجعله الاسم اسما لمسمى مخصوص ، فهلا صح منه ، جل وعز ، المواضعة[1] بأن يضطرنا إلى مقاصده بالاسم من غير إشارة ؟ قيل له : إنا لو جوّزنا ذلك لم نمنع من صحة المواضعة منا على اللغات ؛ وهو الذى قصدنا تصحيحه . لكن الدلالة قد دلت على أن القديم ، جل وعز ، لا يجوز أن نعلم قصده باضطرار / فى حال التكليف كما لا نعلم ذاته باضطرار فى حال التكليف . ٢٨٠و فإن قيل : أليس الواحد منا إذا أشار إلى غيره ، فلا بدّ له من أن يقول عند الإشارة قولا ، فكيف يصح ، ولما تقدمت المواضعة ، أن يبتدىء بالمواضعة ؟ قيل له : إنه قد يصح أن يشير إلى الشىء ، وتكون الإشارة إليه ، ويذكر الاسم

(١) ليتوصل . . . الواضعة : — م

عند ذلك ، فيضطر غيره إلى أنه قصد إلى جعل الاسم اسما له ؛ ثم يقع ذلك في سائر ما يتواضع عليه ، وإن لم يذكر مع الإشارة كلام[١] على ما ظنه السائل . فقد صح بهذه الجملة صحة المواضعة من بعضنا لبعض على اللغات على اختلافها ؛ لأن ما يصحّح ذلك في بعضها يصحح في سائرها .

وأما الكلام فيما تصح المواضعة عليه من غير الكلام وما لا يصح والفصل بين ما يصح ذلك فيه وما لا يصح من الأفعال ، فقد ذكرنا جملة منه في النهاية في أصول الفقه . وإنما لم يُعِدها ها هنا ، لأنه مما لا حاجة بنا إلى ذكرها ، إذ المقصد الكلامُ في اللغات فقط .

---

(١) كلام : كلاما ب

فصل

فى صحة كون بعض اللغات توقيفا وأن جميعها لا يصح فيها ذلك

اعلم أنه لا بد من لغة يتواضع عليها المخاطب أولا ليصح أن يفهم عن الله سبحانه ما يخاطبه به. فاللغة الأولى لا بد فيها من مواضعة، وما بعدها من اللغات يجوز كونها توقيفًا. ولذلك قلنا إن آدم، عليه السلام، لا بد من أن يكون واضَع الملائكة لغة أو عرف مواضعاتهم، ثم علّمه، جل وعز، الأسماء.

٣٨ظ والذى يدل على ذلك / أن العلم بما يفيده الخطاب الوارد عن الله سبحانه هو علم بأنه أراد به ما يتعلق ذلك الخطاب به، فمتى لم يتقدم من المخاطب لغة لم يُعلم مراده، عز وجل، بكلامه؛ لأنه إنما يُعلم ذلك متى تقدم منه ما يقتضى صرف خطابه إلى ما تعارفه من اللغات، فيكون خطابه دلالةً على مراده بتقدم المواضعة، وعلمنا أن مع حكمته لم يكن ليخاطبنا إلا ويريد ما وقعت المواضعة عليه، وإلا كان فى حكم المعمى والمخاطب للعرب بالزنجية التى لم تخطر لهم ببال، فإذا لم يتقدم ذلك، لم يكن خطابه بأن يصرف إلى أن المراد به شىء أولى من غيره؛ فلا يصح أن يقال إنه يضطرنا إلى مراده؛ لأن ذلك يخرج مراده من أن يكون معلوما بالخطاب. فإن قيل: هلا صح أن يضطرنا إلى مراده ويعلمنا الأسماء على هذا الوجه؛ ثم يخاطبنا بها؟ قيل له: إن العلم بقصده فرع على العلم بذاته، فلا يصح أن يكون ضروريا والعلم بذاته[1] مكتسبا، لأن ذلك يوجب على قول شيخنا أبى هاشم، رحمه الله، نقض حد الضرورى أو حد المكتسب، وعلى ما نقوله نحن، يؤدى إلى

(١) بذاته: بها خ.

أن العلم بالخفى ضرورى وبما هو أجلى منه مكتسب .

فإن قيل : هلا جوزتم أن يَعرف بعض الملائكة مراده ضروريًا وتوقيفه على لغة ، ثم يعلّم ذلك المَلَكُ النبيَّ ويعلمنا النبيُّ ذلك ، فتكون اللغات كلها موقفًا عليها على هذا الوجه ؟ [1] قيل له : إن الدلالة قد دلت على أن الملائكة أجمع مكلَّفة ولم يكن لها / قبل التكليف حال علمت فيه القديم ، جل وعز ، ضرورة . ٢٨١و لأن هذه الحال إنما تجوز فى أهل الآخرة ومن يجرى مجراهم دون غيرهم .

فإن قيل : أفكان يصح أن يعرفنا تعالى جميع اللغات بعضها باضطرار وبعضها توقيفًا ويستغنى المكلَّف عن المواضعة على لغة فى صحة معرفة خطاب الله تعالى ؟ قيل له : كان لا يمتنع أن يعرفنا قصده باضطرار وأنه قصد بالاسم إلى مسمى مخصوص كما نعرف قصد غيرنا بالاسم إلى المسمى إذا عينه بالإشارة ؛ لأن ما يحدث عند الإشارة من العلم بقصد المشير هو ضرورى . والإشارة كالطريق له . وقد بينا أنه ، عز وجل ، قادر على أن يفعل هذه العلوم الضرورية مع فقد طرقها ، حيث دللنا على أن الأكمه قد يجوز أن يعرف الألوان فى الحقيقة ، وبينا أنه إذا صح أن يبقى العلم فى قلبه مع انتفاء طريقه ، لم يمتنع مع حدوثه من جهة الله تعالى مع انتفائه أيضًا . وتعلق العلم بالقصد بالإشارة لا يزيد على تعلق العلم بالمدركات بالإدراك ، فإذا صح ما ذكرناه فى الإدراك صح مثله فى الإشارة ، ولهذا قلنا إنه يصح أن يخلق تعالى فى قلوبنا معرفته فى الآخرة من غير مشاهدة الآيات الناقضة للعادات ، وأن ذلك لا يُحتاج إليه ، على ما يقوله بعضهم . فكان لا يمتنع على هذا الوجه أن يعرفنا تعالى قصده ضرورة . وتُعرف من جهته الأسماء ، ثم يخاطب بها ، وتكون تلك اللغة التى عرفنا من قبله بمنزلة

---

(١) الوجه : الحد م

٢٨١ظ مايتواضع عليه ، لكن ذلك لايصح مع التكليف لما / قدمناه . ولو صح أن يُعرِّف القديم ، عز وجل ، ذلك ، بعض المكلَّفين ، ثم يسلبه العلم بقصده وذاته ويكلفه ، لم يمتنع أن يخاطبه باللغة التى عرّفه إياها . لكن ذلك يبعد ، لأنه إنما يبقى عارفا باللغة متى بقى عارفا بما به صارت لغة من إرادة القديم تعالى . ومتى قيل إنه يعلم قصده الآن استدلالا ، فلا بد فيه من طريق سوى تلك اللغة ، وتعود الحال فيه إلى ما قدمناه .

فإن قيل : أفيجوز ، على قول شيخكم أبى هاشم من أن خلق العلم بتفصيل اللون فى قلب الأكمه لا يصح ، ما جوزتموه من معرفة تعلق الاسم بالمسمى ، من غير إشارة ، أو لا يجوز ذلك ؟ قيل له : أما العلم بمراده ، عزّ وجلّ ، فإنه يصح ابتداءً ، لأنه مما لا طريق له يضطر غيره إليه ، فأما العلم بمراد من يصح أن يشير ، فلا يمتنع أن يجريه مجرى العلم باللون ويجعل الإشارة فى أنها طريق هذا العلم كالإدراك فى اللون . والفصل بينهما أقرب ، لأن الإشارة ليست طريقا لمعرفة الفصل (١) فى الحقيقة ، لأنها لا تتعلق كتعلق القصد ، ولذلك يصح كونها طريقا للعلم باللون ، وإن لم يصح أن يشار إليه فحلت محل الأخبار التى يحصل العلم عندها باضطرار ، فيجب أن لا يمتنع على قوله أن يخلق تعالى فى قلوبنا العلم بقصد الغير دون الإشارة ، كما قلناه نحن . فقد صح على كل حال أن المكلَّف لا يصح أن يعلم مراده تعالى بالخطاب إلا بعد تقدم لغة يتواضع عليها ثم يصح أن يعرفهم ٢٨٢و بها الأحكام والأسماء . وليس لأحد أن يقول : هلا صح أن يدل على مراده / بالخطاب بأمر يقتضى تعلق خطابه بما أراده دون غيره ، وإن لم تتقدم منه (٢) لغة ، نحو أن يُظهر معجزةً عند جسم ويخاطب بأمر يتعلق به ، أو يصالكّ ببعض الأجسام

(١) الفصل : القصد خ

(٢) منه : منهم م .

بعضا ويخاطب بأمر يتعلق به ، فيُعلم بذلك وما شاكله مراده من غير لغة متقدمة . وذلك لأن جميع ما ذكره[١] ويُذكر فى هـذا الباب لا يوجب صرف مراده إلى جسم دون جسم أو جسم دون عرض ، ولا يُفهم به بعض أحوال الجسم دون بعض . وذلك يحقق ما قلناه من وجوب تقدم بعض اللغات ليصح أن يفهم من بعد مراد الله بالخطاب .

فإن قيل: أليس قد قال تعالى : «وعلَّم آدم الأسماء كلَّها» [٢] فعمّ ولم يخصّ؟ وذلك يبطل ما ذكرتموه من وجوب تقدم بعض اللغات ، قيل له : إذا صح بما ذكرناه من دليل العقل أن العلم بمراده بالخطاب لا يصح إلا على الوجه الذى قدمناه ، وجب تخصيص قوله « الأسماء كلها » والقطع على أنه لا بد من لغة عرفها إما بمواضعة بينه وبين حواء أو الملائكة ، أو على جهة الاتباع للغتهم ، ثم علّمه أسماء تلك الأجناس باللغات الأخر ، وإن لم يمتنع أن يعرفه أسماء أشياء لم يتواضع عليها فى تلك اللغة ، لأن ذلك غير ممتنع فى بعض الأسماء إذا حصلت المواضعة على غيرها من الأسماء . وبعد ، فإن ظاهر الآية يقتضى أن ما علمه من الأسماء هو ما تقدمت المواضعة عليها ، وصارت بذلك أسماء ، لأن الاسم إنما يُسمى بذلك متى تقدمت فيه مواضعة أو ما يجرى مجراه ، لأنه إنما يصير اسما للمسمى بالقصد ؛ ومتى لم يتقدم تعلقه بالمسمى لأجل القصد ، لم يُسَمَّ بذلك ، كما لا يُسمَّى متى خلا من القصد خبرا / وأمرا[٣] ؛ ولا يصح أن يقال إنها ٢٨٢ظ
صارت أسماء بقصد القديم ، جل وعز ، لأنه تعالى ابتدأ فعلّمه ، ولما تقدم منه القصد إلى أن يسمى به ، إلا أن يقال إنه قصد إلى أن يسمى به وعلّم ذلك غيره

---

(١) ذكره : ذكروه م .
(٢) سورة ٢ : ٣١ .
(٣) وأمرا : ولا أمرا م .

نحو الملائكة ، فيكون ذلك كمواضعة متقدمة ، ومتى حملت الآية على ما سيكون أسماء ، كان ذلك مجازاً ؛ وإن كان متى حمل ذلك ، كان الأقرب فيه أنه علّمه ما سيواضع عليه كل جيل من الناس ؛ وإن لم يمتنع غيره ، فقد سقط القدح بذلك فيما قدّمناه ، وثبت أن اللغة الواحدة لا بد فيها من مواضعة ومواطأة يصح بعدها معرفة خطابه تعالى وما عداها لا يصح وقوعه بالمواضعة وبالتوقيف على الوجه الذى يرتبه فى الأسماء الشرعية ؛ لأنه لو لم يتقدم لنا العلم بأسماء الأفعال المخصوصة من جهة اللغة ، لم يصح أن يسميه القديم صلاة بالشرع ، ومتى تقدم ذلك صح . ولهذا يستغنى العالم ببعض اللغات فى المواضعة على لغة أخرى عن الإشارات ، لأن تلك اللغة تقوم مقامها فى صحة المواضعة على لغة ثانية وثالثة ، وبهذه الجملة قلنا إن الخطاب بالشرع يقتضى تقدم لغة ليصح معرفة المراد به .

فأما التكليف العقلى فلا يفتقر إلى تقدم اللغات . وما نقوله فى الخاطر لا يوجب القول بأن التكليف العقلى كالسمعى فى ذلك ، لأن الخاطر ، وإن كان كلاماً على طريقة شيخنا أبى هاشم ، فقد يستغنى عنه عندنا بالتفكر ابتداء . وعلى هذا الوجه جوّزنا أن يكلف الله من خلَقَه أصمَّ أخرسَ لا يعرف اللغات ، وليس ببعيد / عندى أن يقرر المكلف فى نفسه [1] لغة ويعزم على أن يواضع ٢٨٣و
غيره عليها أو يقرر فيه تقرير ما قد حصلت المواضعة فيه ، فيصح عند ذلك أن يخاطب به ويفهم مراد الله ، جل وعز ، به من جهة السمع ، وورود [2] الخاطر عليه من جهة العقل ، ويجرى ذلك مجرى لغة مبتدأه ، ويخرج تكليف الأصم الأخرس على هذا الوجه مخرجا حسنا . وما زاد على اللغة الأولى ، فكما يصح كونه توقيفاً ، فكذلك يصح وقوعه بالمواضعة . وكونه توقيفاً غير واجب ؛

(١) نفسه : قلبه م

(٢) وورود : وقد ورد م

كما أن وقوعه بالمواضعة لا يجب ، ويجب التوقيف فيه على الدلالة . والسمع إنما ورد به بأنه [١] « علَّم آدمَ الأسماءَ كلَّها » ، ولم يرد أن ابتداء اللغات بالتوقيف ، فيجب تجويز الأمرين فيه ، إلا لورود سمع يوجب القطع على أحدهما . ولا ينفصل الحال فيما يعلم باكتساب واضطرار فى الوجه الذى قدمناه ، لأن المعتبر فى صحة المواضعة على الأسماء بأن يكون المسمى معلوما أو فى حكم المعلوم علمٌ باضطرار أو باكتساب . ولذلك صح من طوائف أهل العلم عند معرفتهم بأمور هديت لهم دون تقديمهم المواضعة على أسماء لها كما يصح ذلك فى الأمور المشاهدة .

---

(١) ورد به بأنه : وردنا به خ .

فصــل

فى أن معانى الأسماء لا تتغير باختلاف الأسماء واللغات

فقد ثبت أن الاسم فى تعلقه بالمسمّى بمنزلة الخبر عن الشىء ، والعلم به ، والدلالة عليه ، بل هو فى ذلك دون مرتبته . فإذا كان العلم / والدلالة والخبر ٢٨٣ظ
لا تؤثر فيما يتعلق به فالاسم بأن لا يؤثر فيه أولى . وكذلك لا يصح استعماله على وجه يفيد[1] إلا بعد تقدم العلم بالمعنى[2] أو الاعتقاد له ؛ فإذا صح ذلك لم يمتنع تغير الأسماء واختلافها على المسمى ، وإن لم يتغير حاله . يبين ذلك جواز اختلاف اللغات ، وإن كان المسمى بها واحدا ؛ ولذلك قد تتفق حروف الاسمين فى اللغتين وإن كان المراد بهما يختلف ، نحو ما قال شيخنا أبو هاشم : إن مَردا قد يكون من كلام العرب مصدر مَرَدَه مَرْداً يعنى ليّنه ؛ ومن ذلك سُمى الأمرد أمرد ، ومن كلام العجم هو اسم الرجل ؛ وذلك يكثر إذا تتبع . ولذلك يصح أن تتغير اللغات بحسب الدواعى والأغراض ، وإن كان اللقب واحدا . ولو أن أهل اللغة بدا لهم فى العربية على الوجه الذى تواضعوا عليه وغيروه[3] حتى يجعلوا[4] « قديما » مكان « محدَث » و « عالما » مكان « جاهل » و « طويلا » مكان « قصير » ، كان لا يمتنع . ولذلك جوّزنا نقل الألفاظ اللغوية إلى الأحكام الشرعية ، وجوزنا انتقال حكم اللفظة بالتعارف عن المجاز

---

(١) يفيد : بعيد م .

(٢) تقدم العلم بالمعنى : العلم بتقدم المعنى م

(٣) وغيروه : وغيره م .

(٤) حتى يجعلوا : متى جعلوا خ .

إلى الحقيقة وعن الحقيقة إلى المجاز ؛ وكل ذلك لا يوجب قلب المعانى ، كما أن الإخبار عن الشىء لا يغير حاله وإن تغير الخبر ؛ فلو سُمى السوادُ بياضاً والجوهرُ عرضاً لم يؤثر ذلك فيه ، ولكان حاله كحاله الآن وهو مسمّى بما يُسمى به . فإذا كان ابتداء اللغة يتعلق بالاختيار والمواضعة لم يمتنع فى الثانى فيه النقل والتحويل بالاختيار . وكما أن اللغة المبتدأة لم تُكسِب المعانى أحوالا لم تكن عليه فكذلك حصول التبديل فيه لا يغير حاله . ولذلك قال / شيوخنا : ٢٨٤و
لو تواضع قوم على تسمية كل موجود جوهرا أو جسما على تسمية القائم بنفسه بذلك ، لحسن منهم وصف القديم تعالى بأنه جسم ، إلا أن يحصل نهى سمعىّ عن ذلك . وهذه جملة بينة فيما أردنا كشفه .

فصل

فى أن المواضعة على اللغات تحسن من دون ورود[1] إذن سمعى

الأصل فى ذلك أنه قد ثبت أن كل فعل للفاعل فيه منفعة ، ولا ضرر عليه فيه ، وانتفت وجوه القبح عنه ، وجب القضاء بحسنه . ولذلك يحسن من الواحد منا التصرف بالحركات والسكون وغيرهما ، إذا علم فيه نفعا أو أملا[2] . وقد علم أن الحاجة ماسة إلى الإخبار عن الأشياء[3] المفترقة ووضع الأسماء لها ، فيجب أن يحسن ذلك إذا كان فى ذلك غرض ، لأن القول كالحركة فى أنه لا يقبح[4] لكونه قولا . فمتى لم يكن فيه بعض وجوه القبح نحو كونه كذبا وأمرا بقبيح أو عبثا أو مؤديا إلى مضرة ، وجب القضاء بحسنه .

وقد قال شيخنا أبو هاشم: إذا ثبت أنه يحسن من العاقل أن يشير إلى ماعلمه ليعرف به حاله ، لم يمتنع أن يعبر عنه ببعض الأسماء ليعرف غيره حاله . قال : ويدل على ذلك أن هذه الأسماء إنما احتيج إليها ليقع بها التعريف ويصح بها الإخبار عند غيبة المسمَّيات ؛ لأن الإشارة تتعذر إليه / والحال هذه فأقيم الاسم ٢٨٤ظ
عند ذلك مقام الإشارة عند الحضور . فكما تحسن الإشارة إذا حضر المشار إليه لوقوع الفائدة به للمشير والمشار إليه ، فكذلك يحسن الاسم لهذا الغرض عند غيبة المُسمَّى أو لكون المسمَّى مما لا يظهر للحواس ؛ لأن ذلك فى أن الإشارة

---

(١) دون ورود : غير م .

(٢) أملا : أمله م ، خ

(٣) الأشياء : الأسماء م .

(٤) يقبح : يصح خ .

لا تصح إليه على كل وجه بمنزلة المشاهَد إذا غاب .

وليس لأحد أن يقول : إنكم بنيتم الكلام على مثله فى أن فيه خلافا ، لأنا نقول فى الأسماء[1] كلها إنها على الحظر ما لم يرد الإذن السمعى فيه ، لأن الدلالة قد دلت عندنا على بطلان هذا الأصل . فإذا صح ما يدل عليه من بعد هذا الأصل أمكن بناء هذا الكلام عليه .

وقد قال شيخنا أبو هاشم : لافصل بين من قال: الأسماء موقوفة على الإذن، وبين من قال إن ترك الأسماء والكف عنها موقوف عليه ، وهذا يوجب أن لا يحسن من العاقل الأسماء ولا تركها ويوجب أن لا يحسن منه التنفس وترك التنفس ، وقد علم بطلان ذلك .

على أن الكلام فى الأسماء فى هذا الوجه أبين ، لأن كل طائفة استحدثت آلة فى صناعتها أو وقفت على أمور فيما تتعاطاه من العلم يستحسن وضع أسماء محدثة لها فى كل عصر وكل حال ، ولا يرجع أحد منهم فى طلب ذلك الاسم إلى إذن أو شرع متقدم ، فكيف يصح أن يقال إن ذلك لا يحسن إلا بإذن .

وقال : قد ثبت أن الخزر والزنج والنبط يستعملون اللغات من غير أن يمكن ادعاء إذن سمعى فى ذلك . ولو كان يُطلب فى ذلك إذن سمعىٌّ ، لكان يجب أن تكون الأسماء كالأحكام / فى أنه يُنتظر باستعمالها الإذن ، ويُرجع ٢٨٥و
فى استحسانها إلى النقل .

ودل على ذلك أيضا بأن قال : لو كان إجراء الاسم يقبح منا لولا الإذن لقبح من القديم تعالى ذلك دون أن يؤذن له ، لأن كل فعل يقبح منا إذا وقع على وصف قبُح من القديم تعالى لو وقع على تلك الصفة ، كالكذب والظلم

(١) الأسماء : الأشياء خ .

وغيره . ولو قبح منا أن نسمى الشىء مع النفع الذى لنا فيه إلا بورود إذن لقبُح من القديم سبحانه ذلك ، لأنه لا يمكن أن يقال إنه إذا سمّى الشىء باسم وقع ذلك منه على خلاف الوجه الذى يقع منا ، لأنه يسميه لإفهام المخاطب مراده . وكذلك الواحد منا . ولا يمكن أن يقال إنه يقبح منا لأنه فساد فى الدين ، لأن ذلك يوجب أنه إذا تعرى عن كونه فساداً فيه أن يحسن ، والعلم بأن فيه فساداً طريقه الشرع ، فما لم يرد به السمع فيجب القضاء بحسنه كما نقوله فى الأمور التى تؤدى إلى منفعة وتعرى من مضرة عاجلة إنه يجب حسنه ما لم ينبه السمع على كونه فساداً فى الدين .

ودل على ذلك بأن قال : إن الإذن إذا لم يؤثر فى المأذون فيه لم يجز أن يحسن المأذون عنده فيه . ألا ترى أن الله عز وجل لو أذن لنا فى الكذب لم يحسن ، لأن الإذن لا يخرجه من كونه كذباً ؟

قال : وإنما يحسن منا ذبح البهائم عند الإذن ، لأن الإذن قد نبه على أنه ضمن أعواضها فخرج ذبحنا لها من كونه ظلما ؛ إذ لو وقع قبل الإذن كان ظلما .

٢٨٥ظ والإذن فى باب التسمية لا يؤثر فيه ؛ فلو كانت التسمية قبيحة منا / قبل الإذن لكانت قبيحة ، وإن أذن فيها . ولا يصح أن يقال إن الإذن قد اقتضى لها ما يقتضيه الأمر فيما أمر الله تعالى به ؛ لأن ذلك لابد من كونه واجبا أو ندبا من حيث كان مصلحة ولطفا . والتسمية لا تخرج عن حد الإباحة وإن حصل فيها الإذن وماله يصير حسنه عند الإذن ليس هو الإذن ولا كونه لطفا ، لأن كل ذلك يوجب أن يكون واجبا أو ندبا ، ولا ينبىء عن تضمن عوض ، لأن ذلك إنما يجب فى الإضرار بالغير كالذبح وغيره . فثبت أن وجه حسنه قد[1] ورد

---

(١) لعله : وقد ، أو : الذى

فيه الإذن هو مافيه من النفع والعوض للمسمى ، وذلك قائم فيه إذا عدم الإذن ، فيجب حسنه بالعقل قبل الإذن كما نقوله فى سائر ما يؤدى إلى منفعة .

فإن قيل على الوجه الأول : أليس قد حسن من القديم تعالى إماتة الناس والبهائم بصفة يختص بها ولا يحسن ذلك منا لفقد تلك الصفة ، فهلا حسن منه التسمية من غير إذن، وإن لم يحسن منا إلا بإذن ؟ قيل له : إن اختصاصه فى إماتة البهائم بما يَبين به منا يصح ؛ لأنه يقدر على تعويضها بعد الإحياء دوننا ، ويستبد بالإنعام عليها ابتداءً وبأنه يعلم كنه[1] ما تستحقه من الأعواض وأنه سيوصله إليها . فمن حيث اختص بهذه الأمور حسن منه ذلك دوننا . ولو صح كوننا بهذه الصفة لحسن منا كما يحسن منه . وليس كذلك التسمية ، لأن حاله فيها كحالنا على ما بيناه ، فيجب إلحاقه بسائر ما يحسن من المنافع وغيرها أو يقبح من الكذب وغيره فى أن حال الفاعلين فيه لا يتغير .

٢٨٦ قال شيخنا أبو هاشم ، رحمه الله : لو كان الأمر فى التسمية / موقوفا على الإذن ، لم يكن لنا أن نسمى أنواع الثياب والأوانى وغيرها بما نسميها به ، لأنا نعلم أن فيها ما لم يكن على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم ، ولم يكن للفرس أن يسموا أشياء بلغتهم ، لأنه لا يمكن ادعاء ورود الإذن عن الله سبحانه أو عن رسوله ، عليه السلام ، بذلك . ومن اعترض على الفرس والنبط فى لغتهم وخطابهم فيها فهو مخطىء عند أهل العقل ، كما أن من اعترض عليهم فى الأكل والشرب والتصرف[2] فهو مخطىء فى ذلك .

ومما يبين ذلك أن الواحد منا يحسن منه أن يدعو غيره إلى ما علمه من حدوث الجواهر والأعراض وأحوال القادرمنا . والدعاء إلى معرفة ذلك لا يصح

---

(١) كنه : كيفية م .

(٢) والتصرف : — م .

إلا بإجراء الأسماء أو ما يقوم مقام مقامها ، فيجب حسن ذلك كما يحسن التنبيه والدعاء إليه .

وقد استدل شيخنا أبو هاشم ، رحمه الله ، على ذلك أيضاً بأن قال : لا بد لأهل العقول من لغة يتواضعون عليها حتى يفهموا عنه تعالى ما يخاطب به من الإذن فى الاسم وغيره ، فإذا صح ذلك بما قدمناه فيجب أن يكون ما لا يصح الإذن وسائر الخطاب الوارد عن الله سبحانه إلا به أن يجرى مجراه فى الحسن . ولقائل أن يقول : إن خطابه ، جل وعز ، وإن كان لا يفهم إلا بعد لغة يتواضعون عليها ، فذلك غير دال على حسنه منهم . ولا يمتنع أن يقبح ذلك ، وإن لم يحسن الخطاب إلا بعده ؛ فليس فى أن الخطاب لا يحسن إلا بعده دلالة على حسن ذلك منهم . ولو كان فى المكلَّفين مَن المعلومُ مِن حاله أن إكمال عقله وإقداره مفسدة فى تكليف غيره لقبح أن يفعل/ذلك به ، وإن حسن خطابه ٢٨٦ظ
من بعد ، ولم يصح أن يفهم إلا بعد حصوله بهذه الصفة . ولو عدل الواحد منا عن رد الوديعة والإنصاف إلى تعلم لغة لكان ذلك يقبح ، وإن حسن منه تعالى أن يخاطبه بعد ذلك ، وصح منه أن يفهم عن الله سبحانه ما أمره . فما قدمناه من الوجوه أولى أن يعتمد عليه فى هذا الباب .

فصل

فى أن إجراء الأسماء والأوصاف على القديم تعالى كإجرائها على غيره فى أنه يحسن من غير سمع وتوقيف

اعلم أن جميع ما ذكرناه فى الدلالة على حسن إجراء الأسماء على المسميات من غير إذن يدل على حسن إجرائها على القديم، تعالى ذكره، من غير إذن؛ لأنا إذا علمناه بالعقل وعلمنا مايستحقه من الأوصاف وعلمناه فاعلا لما أحدثه، لم يمتنع أن تجرى عليه من الأسماء مايفيد ما هو عليه فى ذاته وماأوجده من فعله. ولا فصل بين من جعل حكمه فى هذا الباب بخلاف حكم غيره وبين من فرّق بين العقلاء وغيرهم وجوز تسمية العقلاء بما يستحقونه من غير إذن دون غيرهم.

وقد بيّنا من قبل إبطال قول من قال إن إجراء الأسماء والأوصاف على القديم تعالى يوجب تشبيهه بخلقه، ودللنا على أن التشبيه لا يقع بما هذه حاله، وإنما يقع بالاشتراك / فى صفات النفس، وإنما يحصل المشبه مشبها له تعالى متى اعتقد ٢٨٧
فيه أنه بمنزلة الجوهر أو بعض الأعراض فيما يرجع إلى ذواتهما. وبينا أن هذا القائل لا يمكنه أن يعتمد فى قوله على هذه العلة، لأنه يجوز أن يسمى تعالى بأسماء يستحقها ويختص بها من غير إذن، نحو الوصف له بأنه قديم أو منشئ مقدر محيي إلى ما شاكله؛ فالتعلق بذلك لا يصح.

على أن الدعاء إلى الله سبحانه حسن فى العقل متى علمه العاقل وعرف توحيده وعدله. وقد عُلم أن الدعاء إلى ذلك لا يصح إلا بأن يذكر بأسمائه

وصفاته ، وينبه بذلك على طريق معرفته . وذلك يبين صحة القول بأنه يجوز أن يسمّى ويوصف من جهة العقل . ولو لم يحسن ذلك منا إذا أردنا أن نعرّف الغير ما يستحقه من الأوصاف وننفي عنه ما يستحيل عليه ، لما حسُن منه ، جل وعز ، أيضا إذا قصد تعريفنا نفسه وما يستحقه من الصفات . وإذا صح ذلك وحسن منه[١] ، حسن منا لما قدمناه من قبل .

وقد قال شيخنا أبو على ، رحمه الله ، إنه ، جلّ وعزّ ، إذا عُلم أنه قديم عالم قادر ، وعُلم أن أهل اللغة قد وضعوا هذه الأسماء لتفيد هذه الأحوال ، وجب حسن إجرائها عليه . لأنه لو جاز أن يستحق ما تفيده هذه الأوصاف ، ولا يحسن إجراؤها عليه ، لجاز أن يجرى عليه مالا يستحق معناه ، فيوصف بأنه محدَث عاجز ، وإن كان يستحيل ذلك عليه . ولو جاز أن يقف الأمر فى ذلك على ٢٨٧ظ المنع ، جاز أن يرد السمع واللغة على ما هى عليه بأن يسمى بأنه محدَث / وعاجز ، تعالى عن ذلك .

على أن من حق الاسم ، إذا أفاد فى اللغة بعض الأمور ، أن يطرد فيه ولا يقع فيه اختصاص ، وإلا انتقض قصدهم بالمواضعة[٢] ، وذلك يوجب ، متى عُلم أنه يصح منه الفعل ، أن يوصف بأنه قادر ، ومتى عُلم عالماً حيًّا ، أن يُوصف بذلك ، ومتى فعل الإحسان ، أن يوصف بأنه محسن ، ولا يُنتظر فى ذلك أجمع ورود الإذن والسمع .

فإذا قيل : إذا جاز أن تمتنعوا من إجراء بعض الأسماء عليه من جهة السمع ، فهلا جاز أن يقف إجراء الاسم عليه فى الأصل على ذلك ؟ قيل له : إن الأصل

---

(١) وإذا صح ذلك وحسن منه : فاذا حسن ذلك فيه خ .

(٢) قصدهم بالمواضعة : قصدهم بالتواضع م ؛ بقصدهم بالمواضع خ .

فى الاسم المفيد أنه يتبع فائدته ويحسن استعماله فيها لما يحصل به من الغرض ، كما يحسن سائر مافيه منفعة . وقد يصح مع النفع الذى فيه متى ورد المنع السمعى ، لأنه يستدل بذلك على أنه مفسدة ، ولا يوجب ذلك كونه فى الابتداء موقوفا فى الحسن على الإذن ، فكذلك القول فى الأسماء ، ولو ورد المنع السمعى من إجراء التسمية على بعض المسميات دون القديم تعالى ، لوجب الامتناع منه ، وإن كان فى الابتداء لا يقف إجراء الأسماء عليه وعلى الإذن .

وهذه الجملة تُسقط تعلقهم بأنه قد ثبت بالسمع أن إطلاق القول فى «خالق» و «رب» أن لا يستعمل إلا فيه ، جل وعز . وإن كان حكم غيره فيما يفيده هذا الاسم حكمه ، ففى ذلك دلالة على أن إجراء الاسم يتبع الإذن ، لأنا قد بينا أن ذلك ، إن وجب ، وجب سمعا ، ولا يقتضى وقوف الأسماء فى الابتداء على الإذن والسمع .

فإن قيل : أليس من جهة السمع يحسن أن يوصف جل وعز بأنه/فى مكان، ٢٨٨و وبأنه الظاهر والباطن ، وبأنه معنا حيث حللنا ، وبأنه قريب ، وبأنه لطيف ، وإن كان حقائق هذه الأوصاف لا تصح عليه ، فهلا ثبت بذلك ما قلناه من أن إجراء الأسماء والأوصاف عليه موقوف على الإذن ؟ قيل له : إنا لا نمنع فى الأسماء التى لا تصح حقائقها عليه أن يرد السمع باستعمالها فيه ويراد به ما يصح عليه أو يحصل فيه تعارف شرعى أو يحسن استعماله فيه على جهة المجاز ولا يجب من حيث كان ذلك موقوفًا على السمع من حيث كان من جهة العقل لا يحسن استعماله فيه أن يقف ما تصح حقيقته عليه من الأسماء على الإذن . ألا ترى أن الفعل الذى فيه نفع يحسن عقلا ، وما فيه مضرة يقف حسنه على السمع ، لأنه يكشف عن نفع فيه يوفى على المضرة ، ولم يجب من حيث وقف ذلك على

السمع أن يقف الأول عليه ؟ فكذلك القول فى الأسماء . على أن ما حصل فيه تعارف ظاهر ، وإن كان مجازاً فى الأصل ، وأن استعماله يحسن فى القديم من غير سمع لأنه بالتعارف يصير كالحقيقة ، وإنما يحتاج إلى سمع فيما لا تعارف فيه ولا حقيقة .

فإن قيل : أليس القديم سبحانه وتعالى يوصف بأنه عالم ولا يوصف بأنه متيقن ولا متبيّن ومتحقق وفطِن وفهِم وعاقل ، وإن أفاد ذلك كلَّه العلمُ ، فهلا دل ذلك على أن ما يستعمل فيه وما لا يستعمل يرجع فيه إلى السمع دون اعتبار معناه فى اللغة ؟ قيل له : إن شيخنا أبا على ، رحمه الله ، قد ذكر أن معانى هذه
٢٨٠ظ الأوصاف / خلاف معنى قولنا عالم ، وإنما لم يستعمل فيه ، لأن معناها لا يصح عليه ، على ما نفصله . ولو ثبت أن الأمر كما سأله لم يدل على ما قال ، لأنه يجوز أن يرد السمع[1] بإجراء الاسم والصفة عليه عندنا ، وإن كان فى الابتداء لايحتاج إلى السمع فى إجرائها عليه . وأما المجاز فإنما يستعمل فى الشاهد ، واستعمال القياس فيه لا يصح ؛ فلذلك لم يستعمل فيه تعالى المجاز على الإطلاق إلا بورود سمعٍ . ومتى ورد السمع به كان فيه مصلحة لأجله حَسُن استعماله فيه ، وإن كان القصد به ما يصح عليه . والقول فى تفصيل ذلك نذكره من بعد. وكل مايسألون عنه من الامتناع من إجراء بعض الأسماء التى يصح معناها على القديم ، عز وجل ، أو إجراء ما لا يصح معناه عليه ، فالجواب عنه مانبهنا عليه من أن ذلك ، وإن رجع فيه إلى السمع ، فأصل ما يجرى عليه من الأسماء طريقُه العقل على ما بيناه .

---

(١) السمع : المنع خ .

فصل

فى أن الاسم والصفة لا يختلف فيهما شاهد ولا غائب إذا اتفقا فى فائدتهما

اعلم أن مقصد من يتواضع على بعض اللغات أن يجرى الاسم المفيد ليفيد به حدوث معنى أو كون المسمى على صفة من غير تخصيص . ألا ترى أنهم يفيدون بوصف الضارب وقوع الضرب منه من غير تخصيص ضارب من ضارب وقبيلة من قبيلة ؟ ولو لم يكن الأمر كذلك ، لانتقض / المقصد بالأسماء المفيدة .ومتى ٢٨٩و أفادوا به معنى فى قبيل مخصوص كالتلف وغيره بينوا التخصيص فى الفائدة ، لكن لا يجرى على هذا القبيل من حيث كان الاسم فى المعنى يفيد المعنى ويفيد التجنيس فيصير كالاسم المفيد لأمرين فى أنه لا يستعمل به أحدهما إذا انفرد ؛ فإذا ثبت ذلك ، لم يصح أن يقال إن الاسم المفيد لبعض الأمور يجب أن يكون مقصورا على الشاهد ولا يجرى على القديم تعالى إذا حصلت فيه تلك الفائدة دون أن يحصل أمر آخر من سمع أو غيره ؛ لأنه لا فرق بين من قال ذلك فيه تعالى وبين من قال بمثله فى فريق دون فريق وقوم دون قوم . ولذلك قلنا للمُجْبِرة : لو فعل ، جل وعز ، الظلمَ كما تزعمون ، تعالى عن ذلك ، لوجب أن يكون ظالمًا كالواحد منا ؛ وقلنا للمُشَبّهة : لو كان جسما واستحق أن يوصف بذلك لوجب كونه طويلا عريضا عميقا ، لأنه المستفاد بهذه الصفة[١] . وقد بينا من قبل

---

(١) الصفة : المسمية خ .

أنه لا يصح أن يقال إنه ، وإن اختص بما يفيد الاسم أو الصفة ، أنه لايجرى[١] عليه كما يجرى[١] علينا لما فيه من التشبيه ؛ لأن التشبيه لايقع بالمساواة فى الأسماء على ما زعم بعضهم .

فإن قال : أليس لا يوصف بأنه فاضل ، وإن كان المستفاد بذلك يصح فيه كما يصح فينا ، ولا بأنه معلِّم ؛ وذلك يصحح القول بالتفرقة بين الشاهد والغائب فى الأسماء ؟ قيل له : إن شيخنا أبا هاشم ، رحمه الله ، يقول : إن « فاضل » يفيد حصول مزية لأحدنا لم تكن له[٢] / من قبل يقتضى إجلاله ٢٨٩ظ وتعظيمه على وجوه مخصوصة ؛ وذلك لا يتأتى فيه ؛ فلذلك لم يوصف بهذه الصفة ، وتأتّى القول بأن المستفاد بهذه الصفة يصح عليه تعالى كما يصح علينا وأنه مع ذلك امتنع من إجرائها عليه ، وإن كان شيخنا أبو عبد الله قد ذكر أنه لا يمتنع أن يكون وصف الفاضل بأنه فاضل يفيد كونه على حال معها يستحق المدح ، ولا يُجرى على القديم تعالى ، لأن السمع منع منه . وذلك يصح على ما قدمناه ولا يوجب ذلك نقض ما قلناه من أن الاسم يجب أن يتبع فائدته فى الشاهد والغائب . وأما « معلِّم » فعند شيخنا أبى على وأبى هاشم ، رحمهما الله ، أنه يفيد فعل[٣] العلم فى غيره فى أصل موضوعه ؛ لكنه قد تُعورِف استعماله فيمن يحترف[٤] بذلك ويلقن غيره على وجه مخصوص ولغرض مخصوص ، فلذلك قلّ استعماله فيه ، جل وعز ، لما فيه من الإيهام . وقد بينا أن الإيهام كالمنع السمعى فى أنه يمتنع لأجله إجراء الاسم ، ولا يختص بذلك شاهد

---

(١) يجرى : يجراخ .
(٢) له : — م .
(٣) فعل : تعلم م .
(٤) يحترف : يعرف م .

ولا غائب ، لأن العلة فيه إيهام الخطأ . فمتى حصل ذلك فى الشاهد أو فى الغائب وجب الامتناع من إجراء الاسم والصفة لأجله . ولذلك قال شيخنا أبو هاشم : إنه ، جل وعز ، وإن كان قد فعل الأدلة ، فإنه لا يوصف بأنه دليل على الإطلاق لما فيه من الإيهام ، وإن كان شيخنا أبو على ، رحمه الله ، أجاز إطلاقه .

فصل

فى أن من حق الأسماء أن يعلم معناها فى الشاهد ثم يبنى عليه الغائب

٢٩٠و /اعلم أن المواضعة إنما تقع على المشاهدات وما جرى مجراها ؛ لأن الأصل فيها الإشارة ، على ما بيناه . فإذا ثبت ذلك ، فيجب ، متى أردنا التكلم بلغة مخصوصة ، أن نعقل معانى الأوصاف والأسماء فيها فى الشاهد ، ثم ننظر ، فما حصلت فيه تلك الفائدة نُجرى عليه الاسم فى الغائب . وهذا فى بابه بمنزلة معرفة ماله أصل فى الشاهد فى أنه يجب أن يُعلم أولا ثم يُبنى عليه الغائب ، نحو ما بيّناه فى الاستدلال بالشاهد على الغائب .

ولهذه الجملة قلنا إن وصفه تعالى بأنه عالم لا يصح على ماذهب إليه بعضهم ، لأن هذه اللفظة يجب أن يُعقل معناها فى الشاهد ، ثم يبنى عليه الغائب ، متى أردنا التكلم باللغة العربية . ولا ينقض ذلك اختصاصه تعالى بالوصف بأنه إلهٌ وبأنه مُقدر ومحيي وقديم إلى ما شاكله ، لأن جميع ذلك قد استعمل فى الشاهد فى أمور معتقدة ، وإن لم تكن معلومة ، ثم يبنى عليه الغائب . ألا ترى أنهم سموا الأصنام آلهة لاعتقادهم أن العبادة تحق لها ، وسموا المعطَى للإله وما يستعان به على الأفعال بأنه مُقدر لاعتقادهم أنه ممكن فى الحقيقة من الفعل ، ووصفوا من فعل ما لولاه لهلك غيره من الاطعام والمداواة إلى غير ذلك بأنه محيي . فقد صح أنه استعمل فى الشاهد ، ثم بنى عليه الغائب ، وإن جرى فى أصل الموضوع على ماذكرناه.

وأما « قديم » فإنه يستعمل فى الشاهد فيما تقادم وجوده فى الحقيقة ، ثم يبنى ٢٩٠ظ عليه الغائب ، وسنبين القول فى ذلك / من بعد مشروحا إن شاء الله .

فصل

فى أن فائدة الاسم يجب معرفتها
ثم يحسن إجراء الاسم على ما يختص بها

اعلم أن كل اسم يفيد ولم يكن لقباً محضاً لا يحسن أن يستعمل إلا فيما علم فيه ما يفيده وغلبة الظن فى ذلك لا يقوم مقام العلم فى الأخبار لما فيه من تجويز كونه كذباً ، فأما فى ابتداء الوضع فإنه يقوم مقامه ؛ ولذلك يحسن ممن بُشر بولد أن يلقبه ، وإن كان المبشر كاذباً . ولذلك حسن من أهل اللغة وصف الأصنام بأنها آلهة ، وإن قبُح اعتقادهم فيها ، أن العبادة تحق لها ، وإن قبح منهم الإخبار عنها بذلك . ولا يحسن استعمال العبارة المفيدة إلا على الوجه الذى وُضعت له فى سائر ما تنقسم إليه من الكلام ، وإلا كان المتكلم بها عابثاً أو فى حكم العابث . ولذلك لا يحسن اتباع أهل اللغة فى مواضعاتهم إلا بعد العلم بمقاصدهم فيما وضعوه من اللغة . فثبت بذلك أن إجراءهم الاسم المفيد لا يحسن إلا بعد العلم بفائدته كما أن ما علم فيه فائدة الاسم يحسن إجراء الاسم عليه .

وما نقوله من أن المجاز يحسن إجراؤه عليه مع فقد فائدته لا ينقض ذلك ؛ لأن الذى قلناه هو الأصل فى الأسماء ، والمجاز فى حكم ما نقص منه أو زيد فيه ، فلذلك يحسن استعماله ، وإن عرى عن الفائدة التى وضعت له . على أن المجاز / ٢٩١و قد صار موضوعا لما استعمل فيه مجازا ، فهو فى الحكم بمنزلة اسم يستعمل فى أمرين على جهة الاشتراك . ولذلك امتنع فى وصف القديم تعالى بأنه جسم لما امتنع فائدة هذه التسمية عليه وعلم استحالتها فيه . وهذا بين والحمد لله .

فصل

فى أن المجاز لا يستعمل فيه سبحانه وتعالى قياسا

اعلم أن من حق المجاز إذا استعمل أن لا يراعى معناه كما يراعى ذلك فى الحقائق ؛ لأن ذلك يوجب كونه فى حكم الحقيقة . لأنه إن روعى معناه ، وجعل تابعاً له ، وأجرى حيث يجرى معناه ، حل محل الحقيقة ، وإنما ينفصل منه على هذا الوجه بتأخره عن الحقيقة ، وذلك بمنزلة تأخر حقيقة عن حقيقة ؛ وهذا يخرجه من كونه مجازا .

وقد قال شيخنا أبو على ، رحمه الله ، إن المجاز لا يقاس كالحقائق . وبين ذلك بأنه لا يقال : سَل الكتابَ ، ويراد به صاحبه أو كاتبه ، كما يقال : سَلِ القرية ، ويراد به الأهل . ولو كان ذلك حقيقة لروعى المعنى المفاد ولأجرى الاسم حيث يجرى المعنى .

وقد قال شيخنا أبو هاشم ، رحمه الله : إن معنى قولنا إن المجاز لا يقاس عليه[1] أن الاستعمال بين الناس إذا كان متعارفا على حذف شيء هو المراد بكلامهم كقوله « سَلِ القريةَ » يعنى أهلها ، فليس لأحد أن يقيس على هذا
٢٩١ظ فيقول « سَلِ الحمار » يعنى صاحبه ، / إذا لم يكونوا تعارفوا حذف صاحب الحمار وهم يريدونه . فلو كانوا تعارفوا حذف ذكره وهم يريدونه لصح أن تستعمل هذه اللفظة كما استعملت اللفظة الأخرى وهو قولهم « سَلِ الرَّبع »

(١) عليه : ــ م .

و « سل الديار » وإن كان المراد بذلك غير المراد بقولهم « سلِ القرية » ، لأن المراد بهذا الاستفسار والمراد بقوله « سل القرية » هو الأهل ، لأن الاستجازة تقع فى ألفاظ قد تعارفوا حذف المقصود إليها به ، فاستغنوا عن ذكرها لعلم المخاطب ، وإذا لم يكونوا قد تعارفوا الحذف فى بعض الألفاظ ، لم يكن لأحد أن يحذف ، لأن المخاطب لا يعرف مراده . فهذا هو المعنى فى قول أبى على : « إن المجاز لا يقاس عليه » . فأما لو قال قائل : سلِ الدار ، يعنى أهل الدار ، فليس ذلك ببعيد ، لأنه عندى مما يعرف المخاطَب قصد المخاطِب له إلى أهل الدار .

فيجب أن يصح أن يقال إنه جل وعز يُضل الكافرين كما قال : « ويُضل اللهُ الظالمين »(١) وإن كان غير موجود فى نص الكتاب . هذا نص قوله وظاهره يخالف ما نص عليه شيخنا أبو على ، رحمه الله ، لأنه قد أجاز أن يستعمل المجاز فى غير موضعه إذا قاربه فى أن العلم به يظهر للمخاطَب . وقد قال شيخنا أبو على: إنه يصح أن يقال فى كل قرية : « وسَلِ القرية » ؛ لأنها أجمع باب واحد ، فهو بمنزلة الشيء الواحد . وما اعتمدا عليه من العلة يقتضى أنه يفسر ، حيث استعمل فقط ، لأنهما قالا « متى استعمله فى غير ما استعملوه فيه أوهم أن المتكلم يريد به الحقيقة ؛ لأنه لا تعارف بنقله عنه ؛ وذلك يؤدى إلى كونه مخطئا أو متهما نفسه » . ولا / تلزم على ذلك الألفاظ الشرعية ، لأنه ، جل وعز ، ٢٩٢و من حيث ثبتت حكمته يجب صرف كلامه إلى أنه أراد به الوجه الصحيح ، فإذا بينه ونقل اللفظ عن اللغة صار كابتداء مواضعة منه . يبين ما ذكرناه أنه لا يخلو أن يقال فى المجاز إنه يفسر فى بابه ولا يُراعى معناه ، أو يراعى معناه كالحقائق . وقد ثبت أنه لا أحد راعى معنى المجاز وأجراه مجرى(٢) الحقائق بل لا بد من

(١) سورة ١٤ (إبراهيم) : ٢٧ .

(٢) مجرى : كاجراء م .

أن يقصر به عن حكم الحقيقة ؛ فيجب إذا بطل هذا الوجه أن يثبت الوجه الأول . ولذلك لم يقل أحد من أهل العربية إنه يقال « سَلِ الحمار » قياسا على « سلِ القرية »وأن الله يولم، قياسا على قوله « يؤذون الله » وأنه يذهب ويمشى ، قياساً على قوله « وجاء ربُّك » . ومتى تؤمل كلامهم ، عُلم أن الأمر فيه على ما ذكرناه .

فإن قيل : أليس قد خاطب تعالى فى كتابه بأنواع من المجاز لا تُعرف فى اللغة فى وصفه ووصف غيره ، وذلك إن ذُكر طال ؟ فإذا صح ذلك عُلِم أنه لا يجب أن يفسر المجاز حيث استعمل ؟ قيل له : إن مالم يثبت فى خطاب الله تعالى أنه شرعى منقول من المجاز ؛ فيجب أن نقطع على أنهم قد تكلموا بمثله ، كما أن ما تضمنه الكتاب من الحقائق يجب ذلك فيه ، كقوله تعالى فى وصف الكتاب : « وهذا لسانٌ عربىٌّ متينٌ » ، ولا يجب فى جميع ما تكلموا به من المجاز أن يكون منقولا إلينا ، ولا يجب إذا لم نعرفه أن لا يكون معروفا عند بعض العرب ، ولو انقطع نقله لكان الكتاب يدل عليه / ولو أن واحداً منهم ٢٩٢ظ حكى ضرباً من المجاز لعمل بقوله ؛ فإذا شهد القرآن به كان بأن يقطع بذلك أولى . فلا يجب أن يوجد فى صريح كلامهم نفس ُماوُجِد فى القرآن ؛ لكنهم إذا تكلموا بمثله جاز أن يخاطب تعالى به . فإذا استجازوا القول بأن فلانا جاءنى وأنا مشغول ، ويراد به رسوله بأمره ، لم يمتنع أن يقول جل وعز : « وجاء ربك » ، لأن الباب فى ذلك واحد كما ذكرناه فى القرية . ولذلك متى علمنا من قول رسول الله ، صلى الله عليه ، مثل ذلك علمنا أن العرب تكلمت به أو بمثله ؛ فلا مطعن على ما ذكرناه بذلك .

فإذا ثبتت هذه الجملة لم يحسن أن يجرى على الله سبحانه من الأسماء

والأوصاف ما كان مجازا فى الشاهد ولا ما ورد الكتاب به على وجه المجاز ، وإن كنا نتلوه على الحد الذى جاء به الكتاب ، فلذلك لا يحسن فى المخاطبة أن نقول لمن أذى مؤمناً أذينا الله ، ولمن حارب الفضلاء إنهم حاربوا الله ، إلى ما شاكله . ومتى استعمل مستعمل ذلك فقد عصى ؛ ولا فرق فى هذا الباب بين الأسماء والصفات المختصة به لذاته أو لفعله وبين ما يجرى عليه على جهة الإضافة ؛ ولذلك لا يجوز أن يقال إن الله سبحانه خلق الكفار لجهنم من حيث قال فى كتابه : «ولقد ذرأنا لجهنم» ، ولا يُسمَّى عقابه سيئة فى المخاطبة من حيث سماه بذلك مجازا ، ولا يلزم على ما قلناه ما نطلقه من القول بأنه تعالى فى كل مكان ، إلى ما شاكله ؛ لأن ذلك ، وإن كان فيه حذف ، فقد صار بالتعارف فى حكم الحقيقة ؛ وإنما يمتنع من استعمال المجاز / فيه متى لم يصر بالتعارف لاحقاً ٢٩٣و
بالحقائق ولم يرد السمع باستعماله فيه ، فأما إذا حصل فيه أحد هذين صار كالحقيقة فى بابه .

فصل

فى بيان ما يستعمل فى أوصافه تعالى مطلقاً ومفارقته لما استعمل مقيداً وما يتصل بذلك

اعلم أن كل اسم يستحقه ، جل وعز ، حقيقةً فإنه يستعمل فيه مطلقاً ، لأنه لا وجه يوجب تقييده من إيهام وغيره . ولو لزم تقييد هذا الاسم ، والحال فيه ما قلناه ، لوجب تقييد جميع الأسماء ، ولكان متى قُيد بكلام آخر احتيج فيه من التقييد إلى مثل ما احتيج فى الأول ، وذلك واضح السقوط .

وليس لأحد أن يقول : يجب أن يقيد ذلك إذا كان فيه إيهام الخطأ عند بعض المخاطبين ، وذلك أن المخاطب إذا توهم على المخاطب ذلك فقد أخطأ هو دونه ، لأنه يلزمه أن يعرف من ذلك ما يعرفه المخاطب . وإنما يوهم خطؤه عند الخطاب لجهله ، لا لأمر يرجع إلى اللفظ . ولو وجب تقييد ذلك لهذه العلة لوجب أن لا يطلق الوصف بأن المؤمن مؤمن فاضل ولا النبى رسول صادق ، لأن فى الجهال من يظن خلافه . وكيف يصح ما قاله ويجب علينا رد هذا المتوهم عن توهمه وبيان ما هو عليه من الخطأ فيه ؟ فكيف يجب أن لا نطلق ما يستحقه القديم تعالى لأجله ؟ وكيف القول فيما يجب استعماله فى الله سبحانه / شرعاً ظ٢٩٣ من الأسماء ؟ لأن الشرع إذا أوجب ذلك كان فى بابه أقوى مما تقتضيه اللغة .

فأما ما تعارفه أهل الشرع وظهر استعماله فيهم حتى لا يسبق إلى الفهم عند التكلم به إلاّ ذلك ، فاستعماله فيه ، جل وعز ، على جهة[1] الإطلاق يصح ،

---

(١) جهة : ــ خ .

وإن كان متى خوطب به مَن ليس من أهل الشرع ، ولم يقف على تعارفهم فيه ، وجب بيانه ، لأن التعارف يخصهم دونه ، ويفارق الحقيقة من هذا الوجه .

فأما ما استُعمل فيه ، جلّ وعز ، على جهة المجاز ، فاستعماله لا يحسن إلا مقيّدا ، ليزال بالتقييد إيهام الخطأ ، وإلا قبح كما يقبح إظهار الباطل ، هذا إذا ثبت أنه يحسن استعماله على التقييد ، لأن فيه مالا يحسن استعماله فيه أصلا ، وإن صح أن يتلى فى درج القرآن .

فإن قيل : أليس قد تكلم تعالى بالمجاز فى كتابه على الإطلاق ولم يقيده ؛ فهلا حسن ذلك منه ، وقد ثبت عن رسول الله صلى الله عليه ، أنه تكلم بكثير منه مطلقا ، فيجب حسن ما سئل به فيه ؟ قيل له : إنما حسن منه لأن الدلالة الدالة على حكمته وأنه لا يريد بذلك إلا الصحيح فى باب إزالة الإيهام للخطأ أبلغُ من تقييد متصل به ، فلذلك حسن منه تعالى ومن الرسول صلى الله عليه . وليس كذلك حال أحدنا ؛ لأن الدلالة لم تدل على حكمته ؛ فمتى لم يُفد الكلام ويبين المراد أقام نفسه مقام التهمة ، فلذلك لزمه البيان ، ولم يحسن منه أن يستعمل فيه . جل وعز ، من المجاز ما ذكره تعالى فى الكتاب .

فأما / الاسم أو الصفة إذا احتملت فى اللغة أمورا على جهة الحقيقة ، وبعضها ٢٩٤و
يصح عليه ، جل وعز ، وبعضها يستحيل ، فالواجب أن لا تُستعمل فيه تعالى إلا ببيان . ولذلك قال شيوخنا إنه لا يقال على الإطلاق قضى أعمال العباد دون أن يبين ، لأن ذلك ، وإن صح فى وجه ، فسد فى وجه آخر ، هذا إذا لم يحصل فى الوجه الصحيح تعارف يغنى عن البيان .

فأما الحقيقة إذا تعورف استعمالها فى أمر لا يجوز على الله صارت فى حكم الاسم المشترك فيما بيناه . ولذلك قال شيخنا أبو هاشم ، رحمه الله ، إنه

لا يستعمل فيه ، جل وعز ، الوصف بأنه دليل إلا مقيدا .

فأما المجاز الذى حصل فيه التعارف فى قبيل دون قبيل ، وحل الخلاف فى معناه ، فمنهم من يجيز حقيقته ، ومنهم من أباه ، وإن أطلقه ، نحو قولنا فيه ، جل وعز ، إنه فى كل مكان ، فيجب أن يبين عند الإيهام وعند الاستعمال لمن يجيز حقيقته عليه ، وإن استغنى عن بيانه على غير هذا الوجه .

وكل ما ذكرناه مما قلنا إنه يحتاج إلى بيان للإيهام فاستعماله مع البيان والتقييد يحسن ويفارق مالا يحسن استعماله أصلا وما ورد فيه منع سمعى على كل وجه . وإنما يجب بيانه إذا لم يكن المعلوم من حال المخاطب أنه يعرف الغرض ويحمل الكلام على الوجه المراد . فأما إذا علم ذلك من حاله استغنى عن بيان وتقييد ، وتصير معرفة المخاطب بالمخاطب فى حكم وقوع البيان منه . وكذلك لو اضطر إلى قصده لأغنى ذلك عن البيان ، لأن ذلك آكد فى بابه من البيان ، فيجب أن يجرى ما يُستعمل فيه تعالى من الأسماء والأوصاف على هذه الوجوه ، فقد كشفنا الأصل فيه .

٢٩٤ظ

/ فصل

فى أنه لا شىء يمنع من استعمال الأسماء والأوصاف إذا صح معناهما عليه فيه إلا المنع السمعى فقط

اعلم أن من حق الاسم ، إذا صحت فائدته على المسمى ، أن يستعمل فيه من جهة اللغة إلا لمانع ، وقد دللنا على ذلك من قبل وبيّنا حسن استعماله من غير ورود إذن سمعى ، فيجب القول بصحته إلا إذا منع السمع منه .

فإن قيل : وكيف يصح أن يمنع السمع من إجراء الاسم مع حصول فائدته ؟ وهل هذا إلا نقض للعلة وقلب لها ؟ فكيف يصح ذلك مع بيان اللغة ؟[1] قيل له : إنه لا يمتنع أن يكون المعلوم أن فى استعمال الاسم فيه مفسدة ، فينهى عن ذلك مع حصول فائدته ، كما لا يمتنع أن يعلم فى استعماله فيه مصلحة ، فيلزم استعماله ، وإن امتنع فائدته ، لأنه عند ذلك يُخرج الاستعمال من أن يكون الغرض فيه طريقة اللغة ، فيجب أن يسلك به مسلك الشرع والأحكام . ولا يوجب ذلك قلب العلة[2] ، لأن تخصيص الأسماء لا يمتنع عندهم بالعادة . ولذلك خصوا بقولهم «دابة» بعض مايدب دون جميعه بالعادة ، وكما يصح أن يبتدئوا بوضع الاسم على جهة الاختصاص فكذلك يصح فيه ذلك بالعادة ، وإذا ثبت كان الشرع بأن يُؤثر فيه أولى .

فإن قيل : أفيوجد فى الألفاظ ما ذلك حاله ؟ قيل له : لااعتبار بوجوده

---

(١) اللغة : العلة خ .

(٢) العلة : اللغة م .

٢٩٥و أو عدمه فى صحة ما قدمناه / من جوازه ؛ لأن الجواز حكم غير الوقوع ، فلا يجب ، إذا لم يقع الشىء ، أن لا تبيّن صحته وجوازه ، وإن كنا سنبين من بعد القول فيما وقع من ذلك .

فإن قيل : أليس الإيهام كالمنع السمعى فى أنه يمتنع لأجله إجراء الاسم عليه ، فهلا قدمتموه به ؟ قيل له : إن الإيهام لا يمنع من ذلك ، وإنما يمنع من إطلاقه ، ومتى قرن به البيان صح ، ومتى كان المعلوم من المخاطب فهم المراد صح استعماله . وأما المنع السمعى فإنه يمنع من استعماله أصلا ، فلذلك أوردناه .

فصل

فى طريق معرفة الأسماء أنه نص اللغة أو دليلها دون العقل أو السمع وأن حسن استعمالها قد يتبع العلم أو غالب الظن كفروع الأحكام

قد بيّنا من قبل أن استعمال الأسماء والأوصاف يحسن من جهة اللغة ، وإن لم يرد بها التوقيف . وإذا صح ذلك صارت اللغة هى الأصل فيه ، كما أن أصل ما يُعلم من جهة السمع ، فأدلة السمع هى الأصل ، وما يُعلم بالعقل فهو الأصل فيه . فكما أن الحكم العقلى يجب الرجوع فى معرفته إلى الطريق العقلية ، وكذلك السمعى ، فكذلك القول فى اللغة إذا التبس الحال فيه.

يبين ذلك أنا نعتبر فى اللغة مقاصدهم ، كما نعتبر فى الأحكام مراد النبى ، صلى الله عليه . فكما يجب الرجوع فى ذلك إليه ، فكذلك / يجب الرجوع فيما ٢٩٥ظ
يختلف فيه من الأسماء والأوصاف إليهم . وإذا ثبت ذلك بأن وجد عنهم نصّ فيه اتبع ؛ وإن لم يوجد ذلك استُدل بكلامهم عليه . والنص المنقول عنهم قد يكون مقطوعا به ؛ وقد يكون بنقل الثقات ولا يقع العلم به ؛ وكلاهما يحسن العملُ به .

يبين ذلك أن إجراء الاسم هو عمل كالحكم ؛ فإذا صح تلقّى فروع الأحكام من جهة أخبار الآحاد ، حسُن ذلك فى الأسماء . ولذلك يحسُن من العامى الرجوعُ إلى العالم فى تفسير القرآن ، كما يحسن منه الرجوع إليه فى الأحكام. ولذلك عُمل فى تأويل القرآن على أخبار الآحاد والاجتهاد ، كما عُمل بمثله فى الأحكام . والاستدلال يجرى فى انقسامه إلى هذين الضربين مجرى النص ، بل الحال فيه أظهر . ولذلك استدل أهل العلم فى الأسماء بحكايات العرب وتمثلوا فيه بالشعر ، وإن لم يكن ذلك مقطوعا به من جهة العقل .

فصل

فى أنه[١] لايحسن إجراء الألقاب المحضة عليه تعالى[٢]

وما يتصل بذلك

اعلم أن لاسم على ضربين : أحدهما لا يفيد فى المسمَّى به وإنما يقوم مقام الإشارة فى وقوع التعريف به من غير أن يقع التعريف بما يفيده ، وهو الذى سميناه بأنه لقب محض . ومنه ما يفيد فى المسمَّى به جنساً أو صفة من صفة ، وهو الذى يسميه شيوخنا صفات ، ولا يجعلون الفارق بين الاسم والصفة ما يقوله
٢٩٦و أهل / العربية فى ذلك .

وأما ما لايفيد التعريف ، لكنه تعريف من المفيد فى إبانة نوع من الأنواع أو جملة أو ضرب من الفعل من ضرب نحو قولنا إرادة وقدرة وحياة ، وقولنا إنسان ودابة ، وقولنا ضرب وعدد ، فذلك ، وإن كان من باب الألقاب ، فمن حيث حلّ محلّ المفيد، أجرى مجراه فى حكم الاستعمال . والأسماء المفيدة أو الجارية مجرى المفيد يحسن استعمالها فى الله تعالى .

فأما الألقاب المحضة ، فاستعمالها فيه لا يحسن عقلا إلا أن يرد التقييد[٣] به ، وذلك نحو زيد وعمرو إلى ما شاكله . والقول فى أن ذلك لا يفيد بيّن ؛ لأنه يقع موقع الإشارة ، فكما أن الإشارة تعرّف ولا تفيد فى المشار إليه حالا وصفة

(١) أنه : + تعالى م

(٢) تعالى : — م .

(٣) التقييد : التعبد خ

فكذلك ما أقيم مقامها ؛ ولذلك يصح تبديل اللقب وصفة الملقب واحدة ، وتختلف الألقاب والصفة واحدة وتتفق والصفة مختلفة ، فإذا ثبت أنها لا تفيد فيجب أن لا يحسن استعمالها فيه ، لأنه عبث لا فائدة فيه .

ويبين ذلك أن اللقب إنما يحسن لأنه يحتاج إلى استعماله عند غيبة الملقب ليصح الإخبار عنه بالإشارة إليه عند الحضور ، ولذلك وجب فى أصل موضوعه ألا يلقب به إلا واحد فى العالم ليقع معنى التعريف به كوقوعه بالإشارة . لكنه وقع الاشتراك فيه إما لأن الأشخاص كثرت وقلت الأسماء ، أو وقع ذلك من غير قصد ، فعند ذلك احتيج إلى ضم الصفة إلى اللقب ليقع معنى التعريف بهما ، ولولا الاشتراك / لأغنى اللقب بمجرده ٢٩٦ظ عن ضم الصفة إليه . فإذا صح ذلك ، وكان ماله يحسن تعذر الإشارة عند الغيبة ، ولو أمكنه الإشارة فى كل حال ، لم يحسن ذلك . فيجب أن لا يحسن إجراء اللقب عليه ، جل وعز ، لأن له من الأوصاف التى يَبِين بها من غيره ما يقوم مقام الإشارة ، وتلك الأوصاف ممكنة فى كل حال . فيجب القضاء بأنه لا يصح تلقيبه بزيد ولا عمرو ، لأن ذلك لا فائدة فيه .

فإن قيل : أليس قد يحسن أن يلقب الحاضر الذى يمكن أن يشار إليه ، وقد نلقب من لقبناه بلقب ثان ، ويحسن ذلك ، وإن كان الأول يغنى عن الثانى ، وقد يحسن منا التكنية بعد اللقب ، وإن أغنى أحدهما عن الآخر ، فهلا حسن ذلك فى القديم سبحانه ، وإن كانت أوصافه التى يختص بها تغنى عنه ؟ قيل له : إنما يحسن تلقيب الحاضر ، لأنه قد يغيب عنا أو نغيب عنه ، فنحتاج إلى الإخبار عنه ، فلهذه البغية حسن تلقيبه . والإشارة لا تغنى عنه ، وأما تلقيب الملقب فإنما يحسن إذا قُصِد[١] باللقب الثانى عند التلقيب التعريفُ فقط ، وكذلك القول

(١) يحسن إذا قصد : حسن إذا قصدنا خ .

فى السكُنية بعد الاسم ، لأنا شرطنا فى قبح ذلك أنه إنما يقبح لأنه لا فائدة فيه ، فمتى كان الوجه فى التلقيب الحاجة إلى التعريف ، فاللقب الواحد يغنى عن غيره .

وإنما استعمل أهل اللغة وغيرهم اللقبين والكنية بعد الاسم ، لأن غرضهم بالثانى كان سوى التعريف فقط . وربما يقصد به الاشتقاق والوصف ، ثم يكثر بالتعارف استعماله / فيكون آكد فى وقوع التعريف به من ٢٩٧و اللقب ، ويغلب ذلك عليه ، كتسميتهم بالأعشى والأعمش وغير ذلك . والمقصد بالتكنية التفاؤل فى الأصل ، ويستعمل أيضا على جهة التعظيم والتبجيل ، فلذلك حسُن . ولا يبعد أن يقصد الملقّب لولده إلى تلقيب بعد تلقيب لحصول سرور له أو غرض سواه . فأما إذا خلا من الأغراض ولم يحصل فيه إلا التعريف ، فالثانى يقبح ؛ وذلك يصحح ما قدمناه . هذا لو كان اللقب فيه ، جل وعز ، يقوم مقام أوصافه ، فكيف ولأوصافه التى يبين بها من غيره من المزية ماليس للقب ! لأن مايختص به يفيد ما يبين به من غيره ، نحو قولنا قديم لنفسه وقادر لنفسه ، واللقب لا يفيد فيه ذلك .

ويقع الاشتراك فيما يُلقَّب به ولايقع فيما يختص به ، فهو فى وقوع التعريف به أقوى ؛ فيجب أن يغنى عن التلقيب . يبين ماذكرناه[1] أن الاشتراك متى وقع فى لقبه ، لو أجرِى عليه ، لاحتيج إلى ضم صفته التى يختص بها إلى اللقب ليقع التعريف به. فإذا كان مايختص به من الصفة يقع التعريف به بانفراده ، فيجب أن يُغنى عنه . ويفارق ذلك ضم صفة زيد إليه ، لأن ذلك إنما حسن ، لأن الصفة بانفرادها لا تعرِّف ، كما أن اللقب بانفراده لا يعرِّف ، فحصل التعريف[2] بهما جميعا .

(١) يبين ما ذكرناه : يؤكد ما قلناه ح .
(٢) التعريف : التلقيب م

وقد بيّنا أن ما يختص به القديم ، عز وجل ، يقع به التعريف من حيث أفاد فيه مالا يشاركه فيه غيره ، وذلك واجب فيه فى كل حال ، فيجب قبح تلقيبه فى كل حال[1] .

فإن قيل : فيجب متى وقع التعريف بلقب يشتمل على حرفين / أن لا يحسن ٢٩٧ظ
التلقيب بما يشتمل على حروف . وإلا فإن حَسُن ذلك ، فيجب حُسْن التلقيب بالألقاب الكثيرة ، وإن كان الواحد يغنى عن الجميع ، قيل له : إن التعريف يقع باللقب ، كثرت حروفه أم قلت ، وبعض ذلك يغنى عن بعض إذا كان اللقب واحدا ، وليس كذلك اللقب الثانى ، لأنه إذا لم يفد إلا التعريف الذى يقع بالأول ، فيجب كونه عبثا .

فإن قيل : ألستم قد وصفتم الحياة بأنها حياة والقدرة بأنها قدرة ، وذلك لقب فيهما ، فإذا حسن تلقيب ما يُعلم باستدلال ، فهلا حسن ذلك فى القديم ، جل وعز ؟ قيل له : ليس هذا بمعترض لما اعتمدناه . لأنا لم نقل إن تلقيبه يصح لأنه يعلم باستدلال ، وذلك يُسقط السؤال . وبعد ، فإن قولنا حياة يفيد إنابة نوع من نوع فى حكم يرجع إليه ، فكأنه مفيد من هذا الوجه لأمر سوى التعريف ، وذلك يُبطل السؤال .

فإن قيل : ألستم قد وصفتموه تعالى بأنه الله ، وإن كان ذلك لقبا عند أهل العربية ؛ فهلا حسن تلقيبه بغيره من الألقاب ؟ قيل له : إن ذلك ، وإن جرى مجرى أسماء الأعلام فى الاستعمال عندهم ، فهو مفيد لما يفيده قولنا إله . وإنما منعنا من تلقيبه بما لا يفيد كنحو زيد وعمرو . وسنبين أن قولنا الله يفيد ما يفيد قولنا إله من بعد إن شاء الله .

---

(١) فيجب .. حال : ـ م .

فإن قيل : ألستم قد سمّيتموه بأنه شيء ، وإن كان ذلك غير مفيد عندكم ، فهلا صحّ تلقيبه بالألقاب ، وإن لم يُفد ؟ قيل له : إن « شيء » وإن لم يُفد فى الحقيقة ، على ما نبينه من بعد ، فإنه مخالف للّقب المحض ؛ ولذلك لا / يصح ٢٩٨و
تبديله مع بقاء اللغة ، كما لا يصح ذلك فى الأسماء المفيدة ، ولذلك لا يصح أن يزال عن جهته مع بقاء اللغة كالألقاب . فهو إذن فى حكم المفيد ؛ فلذلك صح إجراؤه عليه ، جل وعز . يبين ذلك أن ماله ولأجله لم يُفد قولنا « شيء » معنى يرجع إلى المسمَّى دونه ، وهو أن جميع ما يصح تسميته هو ما يشتمل عليه هذا الاسم ، وهو كل ما يصح أن يُعلم وأن يخبر عنه . فمن حيث لم يكن فى[1] المسمَّى سواه وما ينطوى عليه هذا اللفظ ، لم يفد ، لا لأنه فى موضوعه كاللقب ؛ لأن اللقب لا يفيده لأمر[2] يرجع إليه ، ولذلك لا يفيد مع صحة التفرقة فى المسمَّى . فيجب صحة استعماله فيه تعالى ، لأنه فى حكم الصفات المفيدة . وهذا الذى ذكرناه جواب شيخنا أبى هاشم ، رحمه الله ، والشيخ أبو عبد الله يعترضه بأن يقول : إن ما قاله إنما هو بيان الوجه الذى لأجله لم يُفد ، ولا يخرجه ذلك من أن يكون كاللقب فى أنه لا يفيد ، وأن تبديله لا يصح مع بقاء اللغة لا يخرجه من أن يكون غير مفيد . فالسؤال إذن لازم ولا يسقطه ما تقدّم ذكره . وقال هو عن نفسه : إن الأقرب أن يقال إنه يسمَّى بذلك من جهة السمع ، لأنه ، جل وعز ، سمَّى نفسه بذلك بقوله تعالى : «قلْ أىُّ شىء أكبرُ شهادةً قُلِ اللهُ ».[3] ولا يمتنع أن يحسن ذلك بالسمع إذا كان فيه صلاح ، كما لا يمتنع مثله فى سائر الأفعال . وقد رأيت ذلك لأبى هاشم ، رحمه الله ، فى بعض المواضع فيما أظن .

---

(١) فى : — م .

(٢) يفيده لأمر : يفيد ما خ

(٣) سورة الأنعام (٦) : ١٩ .

فإن قيل : فيجب على هذا ، لو ورد السمع بأنه يُسمَّى ، جل وعز ، بزيد وعمرو وسائر الألقاب ، أن يحسن كما ذكرتموه فى شىء ؟ قيل له : إن ما ذكرناه يقتضى/جواز ذلك لو ورد به السمع ، لكن السمع لم يرد به . ٢٩٨ظ

وقد قال شيخنا أبو هاشم : لو تواضع الناس على تسميته تعالى باسم علم ، لم يقبح ذلك إلا من حيث لم يكن فيه معنى ، ولو كان فيه معنى لم يمتنع ؛ فأما الآن والسمع قد منع من ذلك ، فلذلك لم يجز ذلك فيه . وهذا ليس بالواضح عندى ؛ لأن ذلك إن حسن بالسمع فيجب ، لولا السمع ، أن لايحسن إجراؤه عليه ، وذلك ينقض موضوع هذه اللفظة ، لأنها لم توضع فى اللغة على جهة التخصيص ، بل وضعت لتستعمل فى كل ما يصح أن يُعلم ويخبر عنه ، وحلّت عندهم محل ما أفاد ذلك . فإذا كان الاسم المفيد لايجوز أن يجرى عليه تعالى ، إذا صح فائدته عليه ، لولا السمع ، فكذلك ماجرى مجراه . وكان يجب أن يكون استعمال هذا الاسم فى غير الله يحسن بالسمع أيضاً ، لا من جهة اللغة . وكان يجب مثل ذلك فى قولنا قدرة وعلم .

فيصح بذلك أن اللقب المحض الذى يختص الأعيان هو الذى لا يجرى عليه تعالى ؛ لأن إجراءه لا يكون [١] إلا اتباعاً للغة ولا فى حكم المفيد . فأما ما يقع على أشياء كثيرة ويجرى مجرى المفيد فى أنه يجرى عليها لحكم معقول قد اشتركت فيه فاستعماله لا يحتاج إلى سمع . وهذه جملة كافية فى هذا الباب .

---

(١) يكون : + إلا م .

الكلام

فى ذكر أسماء الله تعالى وصفاته المفيدة
لما يرجع إلى ذاته وما يتصل بذلك

٢٩٩و / ذكر القول فى قادر وما يقاربه من الأسماء فى الفائدة

اعلم أن القديم ، جل وعز ، يوصف بأنه قادر ، والمراد بذلك أنه يختص بحال لكونه عليها يصح منه إيجاد الأفعال . وإنما نحتاج أن نحد بأن القادر هو الذى يصح الفعل منه ما لم يكن هناك منع أو ما يجرى مجراه فى القادر منا ، لأن المنع وسائر ما يقتضى تعذر الفعل يصح عليه . وأما القديم تعالى فكل ما يقدر عليه يصح منه إيجاده ويستحيل المنع عليه ، لأن المقصد بذكر حد القادر لما كان الشمول وجب الاحتراز فيه ، إذا كان قصدنا به التعميم ، فإن كان الكلام فى القديم خاصة ، لم يجب ذلك . وليس لأحد أن يقول : يجب أن لا يوصف عز وجل بأنه قادر فيما لم يزل ، ولأن الفعل يستحيل وجوده منه فيما لم يزل . وذلك أنا قد بينا أن الفعل يصح منه وأن تحت هذا القول أن الفعل يصح منه متى صح وجوده فى نفسه ، فأما صحة وجوده منه على وجه يستحيل وجوده فى نفسه فمحال . ولذلك صح أن نقول إنه قادر فيما لم يزل على إيجاد الأفعال الآن ، لأنه لما له يختص به فى ذاته يصح منه الآن وفى سائر الأحوال إيجاد الفعل . والغرض بتجدد الوصف له بأنه قادر الإبانة عما هو عليه فى ذاته ، لكنه لما لم يكن هناك لفظة تفيد ذلك ، نبهنا عليه بذكر ما يقتضيه من صحة الفعل . وقد علمنا أن صحة الفعل من جهته ، جل وعز ، فى كل حال يقتضيه ما هو عليه فيما لم يزل ، فيجب وصفه
٢٩٩ظ بذلك فيما لم يزل كما يجب وصفه بأنه / قادر الآن . ولذلك يوصف الواحد منا

بأنه قادر على ما يفعله بعد أوقات ، لأنه لما هو عليه الآن يصح منه ذلك فى الأوقات المستقبلة ؛ وإنما لا يصح منه إيجاد ذلك فى الثانى لأمر يرجع إلى المقدور ، لا إلى حاله التى يفيدها قولنا قادر . ونصفه بأنه قادر فيما لم يزل ولا يزال ، لأنه استحق هذه الصفة لا لعلة متجددة ، بل لذاته ، على ما قدمنا بيانه .

ولا يجب ، إذا وصفناه بأنه قادر والواحد[1] منا بذلك ، التشبيهُ ؛ لأنه يستحق هذه الصفة لنفسه والواحد منا لعلة . وإنما يجب التشبيه بين الشيئين إذا اشتركا فى صفة واحدة من صفات النفس . فأما وجوب التشبيه بالصفتين المختلفتين للنفس أو بمثلين ، لعلة أو لا لعلة ، ولا للنفس أو للنفس ، فى أحدهما دون الآخر ، فلا يجب . هذا هو الذى نعتمده .

وقد قال شيخنا أبو على ، رحمه الله : إنما لم يجب بذلك التشبيه لأن المُثبَتَ بوصفنا لله تعالى بأنه قادرٌ ذاتُه ، والمُثبَتَ بوصفنا لزيد بأنه قادرٌ القدرةُ ؛ فلما اختلف المثبَت بالوصفين[2] لم يجب به تشبيه . وقد بيّنا فى باب الصفات أن حقائق الأوصاف لا تتغير ولا تختلف فى الشاهد والغائب ، وأن وصف القادر بأنه قادر يفيد فيه وفينا الحال التى بها يبين القادر من غيره . وذلك يبين أن ما قدمناه هو المعتمد .

فإن قيل : هلا قلتم إن حدّ القادر أن له قدرة ، على ما ذهبت إليه الصفاتية ؟ قيل له : لأن العلم بأنه قادر يسبق العلم بالقدرة ، / فلا يصح أن يُحدّ به ؛ ٣٠٠و
ولأنا قد دللنا على أنه تعالى قادر لا بقدرة . ومن سبيل الحد أن يحيط بالمحدود ، فلا يخرج عنه ما هو منه كما لا يُدخل فيه ما ليس منه .

---

(١) الواحد : القادر م .
(٢) بالوصفين : بالصفتين .

فإن قيل : أفتصفونه بأنه قوى ؟ قيل له : نعم ! وإلى ذلك ذهب شيخانا ، لأن معنى « قوىّ » و « قادر » لا يختلف ، فإذا جاز أن يوصف بأنه قادر جاز أن يوصف بأنه قوى ، وقد وصف نفسه تعالى بالأمرين جميعاً .

فإن قيل : أليس قد يقال حبل قوى وخشبة قوية ، يعنى بذلك الشدة والصلابة ، فهلا قلتم إن ذلك حقيقة ، وإنه لا يستعمل فيه ، جل وعز ، فى الحقيقة ؟ قيل له : إن ماذكرته ، لو ثبت ، كان لا يخرج من أن يستعمل بمعنى قادر فى الحقيقة ، لأن اللفظة قد تفيد ما تفيده الأخرى وتزيد فى الفائدة ، فكيف وما ذكرته مجاز ! ولذلك لا يطرد فى كل شىء تحصل فيه صلابة وشدة . وإنما استعمل ذلك فى الصلب الشديد تشبيها بالقادر ، لأن ما فيه من الشدة يمنع من كسره وقطعه ، كما أن قوة القوىّ تمنع من قهره . فأما قولهم إن فلانا قوى على طاعة الله ، على جهة المدح ، فالمقصد به أنه صابر عليه متمسك به ، وذلك مجاز فيه . ولذلك قال شيوخنا ، رحمهم الله ، إنه يقال فيه ، جل وعز ، إنه قوى وقادر ، فكذلك فى الواحد منا ، فيقال إنه قوّى العبد على كل شىء ، كما يقال أقدره الله عليه ، ويقال قواه على الكفر والإيمان ، كما يقال إنه قوىّ عليهما .

واستبعد شيخنا أبو هاشم ، رحمه الله ، ما حُكى عن بعض / البغداديين ٣٠٠ظ أنه لا يقال إنه تعالى قوّاه على المعصية ، وإن كان فى الحقيقة قوّى عليها ، لأنه إذا كان فى الحقيقة قويًّا عليها ، كما أنه قادر عليها ، فما المانع من وصفه على جهة الاشتقاق بأنه مقوى على الكفر كما أنه مُقْدر عليه .

ويوصف بأنه قدير ، ويراد به المبالغة فى وصفه بأنه قادر ، ولذلك خُصّ به دون سائر القادرين لاختصاصه فى هذه الصفة بما ليس لغيره . ويوصف بأنه مقتدر ، ويراد بذلك ما قدمناه .

ويوصف بأنه قاهر ، ويعنى بذلك عند شيخنا أبى على ، أنه مقتدر على الأشياء ، ولذلك يجريه عليه فيما لم يزل ؛ فكأنه جعل فائدته أنه مقتدر على غيره ولا يمتنع عليه ما يريده فيه ؛ وعلى هذا الوجه يقال فى الأقدر بأنه قاهر . وقد يقال إنه قاهر ، إذا فعل القهر والغلبة ، على سبيل الاشتقاق ، لأن قاهراً يقتضى مقهوراً وقهراً قد وقع منه . وليس لأحد أن يقول : هلا جعلتم المعنى فى هذه الصفة هو الوجه الثانى دون ما حكيته عنه ، وذلك لأن المقتدر على الشىء يوصف بأنه قاهر على الوجه الذى يوصف بأنه قادر ، ولذلك يقال فى الملك والأمير ، إنهما قهرا الناس، ويُعنى بذلك اقتدارُهما عليهم ونفوذ إرادتهما فيهم ؛ فإن قال: أفتصفونه، جل وعز ، بأنه مَلِك ومالك ؟ قيل له: نعم ! والمراد به أنه قادر ، لأن المالك للشىء هو القادر عليه ، ولذلك قال ، عز وجل : « مالِك يوم الدين » معناه القادر عليه ؛ وإنما يقال فى الواحد منا إنه مالك لداره بمعنى أنه يقدر على أن يتصرف فيها / بالعقود والأفعال ، فتذكر الدار ويراد الفعل ٢٠١و
فيها ، ولذلك لو أظهر ما حُذِف لصح الكلام وكان إلى الفهم أقرب بأن يقال مالك لبيع داره وهبتها وعمارتها ، لكنه يجب أن يُقيَّد فيقال إن المالك هو القادر على الشىء ، إذا لم يمنع من التصرف فيه على الوجه الذى قدر عليه . ولذلك لا يقال فى الواحد منا إنه المالك لدار غيره من حيث منع من التصرف فيه ،وقولنا إنه تعالى مالك للدنيا ، وإن لم يوصف بالقدرة عليها وهى موجودة إنما صح لأن المراد به أنه قادر على إفنائها أو جمعها وتفريقها ؛ فالمقدور والمملوك محذوف . وإنما لا يقال فى الوكيل إنه مالك لما وُكل بالتصرف فيه ، لأن تصرفه فى الحكم كأنه واقع من المالك ، من حيث وقع بحسب أمره ومن حيث رجعت فائدته إليه ، وإنما قيل للصبى إنه يملك ؛ لأن المستفاد بالتصرف يقع له وإن وقع من غيره ، وإنما منع من التصرف

لخطئه ، فأقيم له من يتصرف عنه على حسب الوكيل . وليس يمتنع أن تكون هذه اللفظة أجريت فى الأصل بمعنى قادر ، ثم جرى فيها تخصيص فاستعملت فيمن يقدر على الشيء إذا لم يعرض ما يمنعه من الفعل أو يكون فى حكم المانع وأجرى المنع الشرعى فى هذا الباب مجرى المنع فى الحقيقة لما كان المنع بالنهى عن بيع داره يجرى مجرى المنع فى الحقيقة فى أن المستفاد بالبيع لا يقع . ولما كان المحجور عليه منع من تولى البيع ، ولم يُمنع من يلى عليه من بيع ماله (٣٠١ظ) والتصرف فيه على وجه تقع الفائدة له ، جُعل ،/من حيث الشرع ، كأنه غير ممنوع ووُصف بأنه ملك . وأما البهائم ، فمعنى الإجارة والتصرف على الوجوه التى تقع من المالك لا يصح فيها إلاّ لعارض يزول ، فلذلك لم تُوصف بأنها مالكة ، ولذلك وصفناها بأنها مرزوقة وأن ما تنتفع به رزق لها ، لما كان معنى الرزق يصح لها ، ولم توصف بالملك لما قدمناه . وبطل بما قدمناه قول من قال إن الملك بالضد من القدرة ، لأن المالك إنما يملك الموجود ، والقادر لا يقدر إلا على المعدوم ، لأن غرضهم بقولهم إنه يملك الدار أنه يملك التصرف فيها ، فعاد الحال فيه إلى أنه مالك لما يقدر عليه ، ولذلك لم يصفوا الميت بأنه مالك لما لم يصح كونه قادراً . لكنهم لما اعتقدوا أن كون مقدور الواحد منا يظهر فى الأعيان ولا يقوم بنفسه ، جعلوا نفس العين هو المملوك وأرادوا به التصرف فى العين . وقد علمنا أن عين العبد ، إذا مات ، باق ولا يقال إنه مملوك ، من حيث تعذر فيه ما كان يتأتى من قبل . فقد صح أن قولنا مالك ينبىء عن معنى قولنا قادر ، وإن كان أخص منه على ما بيناه .

فأما وصفنا له ، جلّ وعزّ ، بأنه ربّ فمعناه أنه مالك ؛ ولهذا يقال فى مالك العبد والدار إنه ربهما . ولهذا قال صفوان يوم حنين : « لأن يربنى رجل من

قريش أحبُّ إلىّ من أن يربنى رجل من هوازن » يريد : لأن يتخذنى مملوكا ويصير لى مالكا يتصرف فىّ أحبّ إلىّ من أن يكون رجل من هوازن . وليس لأحد أن يقول لو كان قولنا ربّ معناه ما ذكرتموه لوجب/أن تطلق هذه الصفة فى ٣٠٢و
غير الله كما تطلق فى الله تعالى فيقال إنه ربٌّ بالإطلاق ؛ فلما امتنع ذلك ، وإنما أجرى على المالك منا مقيَّدا ، عُلِم أن حقيقته ماذكرتموه . وذلك لأن اللفظة لا يمتنع أن تكون حقيقتها بعض الأمور ، ثم تشتهر فى بعض ماتقع عليه إما على الإطلاق أو على التقييد فتصير كاللقب له أو كالعَلَم فتختص به على ذلك الوجه الذى تعورف فيه . وقد تعورف استعمال هذه اللفظة على الإطلاق فى القديم تعالى ؛ من حيث كان ربًّا لكل شىء ومالكا له ، فلذلك خُص به ؛ ولا يدل ذلك على أنها لا تفيد ما ذكرناه .

فأما وصف القديم تعالى بأنه سيّدٌ فصحيح ، لأن المستفاد بذلك أنه مالك ؛ ولذلك يقال سيّد العبد يُراد به مالكه . وعلى هذه الطريقة قالوا فى كبير القوم سيدهم لمّا كان يملك مايريده فيهم . ولهذا قال الشاعر :

علوْتُه بحسامى [1] ثم قلتُ له خذها حذيْف فأنت السيد الصمدُ

فإن قيل: كيف يصح ذلك،ولا يقال فى الإنسان إنه سيد الدار والمال ، كما يقال فيه إنه سيد العبد ، وذلك يُبطل أن يكون معناه معنى مالك ؟ قيل له : لا يمتنع أن يكون ذلك معناه فى أصل الموضوع ، ثم تعورف استعماله فى ملك العقلاء ومن يجرى مجراهم وصار بالتعارف كأنه لم يوضع إلا له . ويجوز أن يكون فى الأصل أرادوا أن يفصلوا بين المالك والذى يملك من يتصرف فيه بالأمر والتدبير وبين الملك لميرهم ، فجعلوا قولنا سيد موضوعا لهذا القبيل ؛ فيكون أخص من قولنا

---

(١) بحسامى : بحسام م .

٣٠٢ظ رب ّ ومالك ، وكل ذلك لا يعترض ما قلناه / إنه ، جل وعز ، يوصف بهذه الصفة مطلقا ومقيداً .

فإن قيل : أفتصفونه بأنه صمد ؟ قيل له : يوصف بذلك على وجهين : أحدهما بمعنى سيّد ، فيكون من صفات الذات ويجرى عليه فيما لم يزل ، وهو الذى أراده الشاعر بالبيت الذى قدمنا ذكره . وذلك البيت استشهد به ابن عباس عندما سئل عن هذه المسئلة . وقد يقال له صمد ويُراد به أنه مصمود إليه فى الحوائج ، وهذا يجرى مجرى صفات الفعل ،(1) لأنه إنما يجرى عليه إذا خلق من يصح ذلك منه فقصد إليه بالحوائج ، وهذا مروىّ عن الحسن .

فإن قيل : أفيوصف تعالى بأنه إله ؟ قيل له : نعم ! والمراد بذلك أنه ممن تحق له العبادة وتليق به عند شيخينا أبى على وأبى هاشم ، رحمهما الله ، وأبطلا قول من قال : إن الفائدة بذلك إنه يُولَه إليه ، واستدلا على ذلك بما ثبت عن أهل اللغة من وصفهم الأصنام أنها آلهة من حيث اعتقدوا فيها أن العبادة تحق لها . وليس قولنا إن العبادة تحق له من قولنا إنه يستحق العبادة بسبيل ، لأن معنى القول إنه يستحق العبادة أن هناك مستحقا(2) عليه ، فلذلك لا يوصف به فيما لم يزل . وأما قولنا إن العبادة تحق له يُراد بذلك أنه فى ذاته ممن يصح أن يُنعم الإنعام الذى به يستحق العبادة فتحقيقه يرجع إلى أنه قادر على خلق الأجسام وإحيائها والإنعام عليها النعمة العظيمة التى معها تصح العبادة ، فلذلك قلنا إنه فيما لم يزل ممن تحق له العبادة من حيث كان قادرا لنفسه(3) فيما لم يزل ، ولذلك خصصناه /

٣٠٣و

---

(١) الفعل : العالم م .

(٢) مستحقا : مستحق م ، ح .

(٣) لنفسه : — م .

بأنه إله دون غيره من حيث اختص بكونه قادرا على القدْر الذى يَستحق به العبادة دون سائر القادرين .

وإنما لا نقول إنه إله للأعراض مقيّدا من حيث استحال أن يُنعم عليها بما به يستحق العبادة ، وقلنا إنه إله للحيوان لما صحّ ذلك فيها ؛ ولذلك يصح أن يقال إنه إله للأجسام والجمادات ، لأنه قادر على أن يُنعم عليها من النعم ما به يستحق العبادات . ويجب على ماقدمناه فى الأعراض أن لا يقال إنه إله للجوهر الواحد ، لأنه لايصح أن يحييه وينعم عليه بما ذكرناه من النعم ، فالجوهر المنفرد فى حكم أجناس الأعراض فى استحالة ذلك فيه .

ولهذه الجملة قال شيخنا أبو على، رحمه الله: إنه يصح أن يقال: لاإله إلا الله ، ولا يقال : لا معبود إلا الله ؛ لأن لفظة معبود مشتقة من فعل العبادة به وقد فُعل ذلك بغيره كما فُعل به ، ولذلك لا يقال إنه ، جل وعز ، معبود فيما لم يزل ، لما لم تقع عبادته من أحد . وبين أن قوله تعالى : « إنكم وما تعبدون من دون الله » يقتضى إثبات غيره معبوداً ، وقوله ، عز وجل : « لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا » يقتضى أنه المختص بهذه الصفة . ولهذا قال جماعة المسلمين : لا إله إلا الله ؛ ولم يقولوا : لا معبود إلا الله . وقد يقال : لا معبود إلا الله ، ويُراد بذلك لا معبود يستحق العبادة وتليق به إلا الله ، فمن أطلق ذلك ولم يكن هذا مراده فقد أخطأ . كما أنه إذا قال :لا موجود إلا الله فقط ، غلط[1] من حيث علم مشاركة غيره فى الوجود . وذكر رحمه الله أنه لو كان مأخوذاً من الولهان لكان كل من وُله إليه يجب أن يُسمَّى بذلك ، /وهذا مفقود ، فعُلِم أنه مفيد ٣٠٣ظ
لما ذكرناه . فبهذا وُصف ، جل وعز ، بأنه إله فيما لم يزل ، كما وُصف بأنه قادر .

(١) نقط ، غلط : ب .

فأما قولنا الله فمعناه ما ذكرناه فى قولنا إله ، لكن الصيغة غُـيرت ، وإن كانت الفائدة واحدة ، فحُذِفت الهمزة استثقالا ؛ وعوضوا الألف واللام منها ، واللام الأولى ساكنة ، فأدغمت فى الثانية ، فصار الله . وقال شيخنا أبو على : إن الهمزة خُففت ، فلزم إدغام إحدى اللامين فى الأخرى ، فوجب أن يقال إنه الله .

قال شيخنا أبو هاشم : إن أهل العربية يقولون إن تسمية الله جارية مجرى أسماء[1] الأعلام ، ومرادهم بذلك أن استعمالهم له يجرى مجرى استعمالهم لأسماء الأعلام دون الصفات ، وإن كان يتضمن معنى وَصْفِه[2] بأنه إله ، فلذلك قيل فيه سبحانه إنه يسمى بذلك فيما لم يزل ولا يزال كما قيل ذلك فى إله .

فأما وصفنا له ، جل وعز ، بأنه عزيز فمعناه أنه ممن لا تلحقه ذلة ولا اهتضام ، وتحقيقه يؤول إلى أنه قادر لا يجوز أن تلحقه ذلة ، ولذلك وصفناه فيما لم يزل بذلك . وليس لأحد أن يقول إن ذلك لا يستعمل فيه ، لأن أصله مأخوذ من وصفهم للأرض الصلبة بذلك ووصفهم للصلابة بأنها عزاز . وإنما قيل فى المانع الجانب ذلك لما أشبه الصاب فى تعذر منعه من المراد ؛ وذلك لأن هذه اللفظة لا تطّرد فى كل شىء صاب ملتزق يمتنع تفريقه ويصعب ، وتطرد فيمن لا تلحقه الذلة ، فيجب أن تكون حقيقة فيه . وإنما وصفوا الأرض الصلبة بذلك تشبيهاً بالقادر من حيث صعُب / لصلابتها التصرفُ فيها كما يصعب ويتعذر منع القوى . ٣٠٤و

فأما وصفنا له تعالى بأنه كريم فقد يقال على وجهين أحدهما بمعنى عزيز ،

---

(١) أسماء : ـ م .

(٢) وصفه : فيه صفة خ .

وهو المراد بقولهم إن فلانًا يكرم علىّ ، وإن فلانًا كريم قومه ، فعلى هذا الوجه يوصف تعالى بأنه كريم فيما لم يزل ، ويُفاد به ما ذكرناه فى معنى عزيز . وقد يقال لمن فعل الكرم بأنه كريم اشتقاقًا من فعله الأفضال والجود ، وذلك مما يجرى عليه من صفات الفعل .

فأما وصفه تعالى بأنه جبار فصحيح ؛ ومعناه أنه عزيز لا تلحقه ذلة ولا يجوز المنع عليه ، لأنه من حيث كان كذلك لم يصح أن يُنال باهتضام . قال شيخنا أبو على ، رحمه الله ، هو مأخوذ من وصفهم النخلة بأنها جبّارة إذا فاتت اليد ، لأنهم وصفوها بذلك من حيث لم يصح أن تنال ، ثم [1] جرت على القديم تعالى فصارت كأنها حقيقة فيه دون كل شىء فات اليد ؛ وهذا غير بعيد فى الأسماء على ما قدمناه . واستعمالهم هذه اللفظة فى الواحد منا على جهة الذم لا يقدح ذلك فيما قدمناه ، لأن ذلك مجاز فيه من حيث تصرّف فيما ليس له ومنَع جانبه فيما يجب أن لا يمتنع منه ، وهذا كذمهم الواحد منا بأنه متكبر ، وإن أجرى عليه على الحقيقة .

فأما وصفنا له بأنه مجيد فصحيح ومعناه أنه كريم [2] بمعنى عزيز ، ولذلك قال جل وعز : « قرآن مجيد » [3] ولذلك يوصف بأنه [2] ماجد ومجيد فيما لم يزل .

وأما وصفنا له ، جل وعز ، بأنه كبير فصحيح ، والمراد بذلك أنه سيّد مالك للأشياء ، لأن سيد القوم هو كبيرهم . قال شيخنا أبو على : وقد يقال فيه

---

(١) تنال ثم : يقال لم م .

(٢) كريم . . . بأنه : — خ .

(٣) سورة ٨٥ (البروج) : ٢١ .

٣٠٤ظ ذلك / بمعنى أنه مقتدر على الأشياء وعالم بها لا مثل له فى ذلك ولا نظير ، لأن من اختصّ بذلك يقال فيه إنه كبير قومه .

وعلى هذا الوجه يوصف بأنه عظيم وبأنه جليل .

وعلى هذا يقال فيه إنه متكبر ومتجبر ؛ لأن معنى ذلك أنه كبير جبار ، كما أن الوصف له بأنه متقدم وقديم هو بمعنى واحد ، وإن كان بعض هذه الألفاظ قد يكون أبلغ من بعض . فأما كبير الذى يفيد ضد مايفيده قولنا صغير فإنه لا يستعمل إلا فى الأجسام التى بالتأليف الحاصل فيها تكبُر وتصير كالشىء الواحد ؛ وذلك يستحيل عليه تعالى .

فأما الوصف له بأنه علىّ وعالٍ ومتعال فقد قال شيخنا أبو على إنه حقيقة فيه ، ويراد بذلك أنه قاهر قادر على الأشياء كلها مقتدرٌ ، لأن ذلك معناه فى اللغة ؛ ولذلك قال سبحانه : « ما اتخَذَ اللهُ مِن ولَدٍ وما كان معه مِن إله ، إذًا لذَهَبَ كلُّ إله بما خَلَق ولَعَلاَ بعضُهم على بعض » [(١)] يعنى بذلك لَغَلَب بعضهم بعضاً وقهره . وهو الذى أراده الشاعر بقوله :

فلما علوْنا واستوَيْنا عليهمُ   تركناهمُ صَرْعى لنَسْر وكاسر

يعنى غلبناهم : وهذا هو المراد بقوله ، جلّ وعزّ : « إن فرعون علا فى الأرض » [(٢)] يعنى قهر أهلها : قال رحمه الله : وقد يوصف بذلك ويراد به أنه منزّه، نحو قوله ،جلّ وعزّ : «تعالى عما يشركون » وقول المتكلمين : تعالى الله عن وصف الجاهلين ، لأن المراد بذلك أنه يجل عن ذلك

٣٠٥و / وأنه منزّه عنه .

فأما عالى بمعنى ارتفاع المكان فلا يستعمل فيه سبحانه ، لأن كونه فى

---

(١) سورة ٢٣ (المؤمنون) : ٩١ .

(٢) سورة ٢٨ (القصص) : ٣ .

الأماكن يستحيل ، فكما لا يصح أن يستعمل ذلك فى الأعراض فكذلك فيه ، جلّ وعزّ .

وأما رفيع فقد قال : لا يستعمل فيه فى الحقيقة ، لأن أصله من الارتفاع فى المكان ؛ وإنما يقال فى العظيم إنه رفيع على جهة المجاز تشبيها له بمن ارتفع مكانه ، فلذلك لم يُستعمل فيه ، جلّ وعزّ ، على الحقيقة . قال : ولو ورد ذلك فى صفاته لاستعملناه على جهة المجاز . وقوله : « رَفيعُ الدَّرَجات » [1] فهو صفة لدرجاته دونه ، فلا ينقض ذلك ماقدّمناه . قال رحمه الله : وكذلك قولنا شريف مأخوذ من الإشراف الذى هو ارتفاع المكان ، وإنما أجرى فى غيره على جهة المجاز .

فأما عَلِىٌّ فكما يكون بمعنى الارتفاع فقد يكون بمعنى القهر والتنزّه ، فلذلك استعملناه فيه ، جلّ وعزّ .

فأما الوصف له بأنه مستولى فيما لم يزل فصحيح ، لأنه قادر فيما لم يزل . ومعنى الاستيلاء هو القهر والاقتدار . وقوله تعالى : « ثم استوى » [2] معناه ثم [3] دبّر وتصرّف فيما هو مستول عليه ، فأدخل ثم فيه وأريد به التدبير والتصرف ، لأنه تعالى لا يصير مستوليًا بعد ما لم يكن كذلك . ولا يمتنع أن يقال فى القهر والاستيلاء أنه مأخوذ من فعل الغلبة وظهور ذلك من القادر القوى . ولذلك لا يقال فيمن لم يظهر منه ذلك إنه قادر مستولى . /وهو مأخوذ من القهر ٣٠٤
والاستيلاء ، فلما كان المعدوم لا يوصف بأنه قهر واستيلاء ، وجب أن لا يجرى ذلك عليه ، إلا إذا فعل ما يكون قهراً .

---

(١) سورة ٤٠ (غافر) : ١٥

(٢) فى آيات كثيرة منها : سورة ١٠ (يونس) : ٣ وسورة ١٣ (الرعد) : ٢ وسورة ٢٥ (الفرقان) : ٥٩ .

(٣) ثم : — م

وأما الوصف له بأنه مستوى فمجاز ، لأن استعمال ذلك بمعنى الاستيلاء مجاز . وحقيقته مأخوذ من الاستواء الذى هو اعتدال الأجزاء أو الانتصاب على وجه مخصوص . فلذلك لم يطلق على الله ، سبحانه ، الوصفُ بأنه مستولٍ فيما لم يزل كما قيل فيه إنه مستولٍ وقادر .

وأما الوصف له بأنه متين فإنه لا يصح ، لأن المتانة هى الصلابة ، ولذلك يقال حبل متين ، إذا كان صلباً ، ولذلك يطرد فى الأشياء الصلبة . وإنما قيل فى القادر منا إنه متين لما امتنع قهره ، كما امتنع قطع الحبلِ المتين ، ولما كان لا يكون قادراً إلا بحصول ضرب من المتانة فى جسمه ، وكلما صلُبت آلته كان الفعل منه آكد[1] ، وذلك يستحيل فى الله تعالى . وقوله ، سبحانه[2] : « ذو القوة المتين »[3] مجاز ، لأنا لو حملناها على الحقيقة لوجب أن تكون قوته متينة دونه ، وذلك يستحيل لأمرين : أحدهما أنه قادر لا بقوة ، والثانى أن القوة يستحيل ذلك فيها .

فأما وصفه تعالى بأنه شديد فلا يصح ، لأن الشدة هى الصلابة ، ولذلك يقال فى الأشياء الصلبة إنها شديدة ، وأجرِى ذلك على القادر تشبيهاً ومجازاً . وأما قوله : « شديد العقاب »[4] فالشدة صفة للعقاب لا له ، فلا يعترض ما قلناه . وأما قوله سبحانه / : « أوَلَم يرَوْا أنّ الله الذى خلقهم هو أشدُّ ٣٠٥و
منهم قوةً »[5] فالمراد به أنه أقوى منهم ، لكن لفظة أشد ، لما كانت

---

(١) آكد : أمكن خ

(٢) وقوله سبحانه : — خ

(٣) سورة ٥١ (الذاريات) : ٥٨

(٤) (البقرة) : ١٩٦ .

(٥) سورة ٤١ (فصلت) : ١٥ .

تدخل فى المبالغة ، فيقال فى أحد الأسودين إنه أشد سوادا من الآخر ، جاز أن يقول تعالى ذلك ، فلو حملناه على ظاهره ، لوجب أن يكون أشد قوة وأن تكون قوته هى الشديدة الزائدة على قوة غيره فى الشدة ، وذلك مجاز لا شبهة فيه . ولذلك قلنا إن وصفه ، جلّ وعزّ ، بذلك ، إن وُصف به ، مجاز ، وإن استعماله فيه ، جلّ وعزّ ، على الإطلاق لا يصح .

فأما وصفنا له سبحانه بأنه مستطيع فقد قال شيخنا أبو على ، رحمه الله : إنه يوصف بذلك، ويراد به أنه قادر ، وإن هذه اللفظة صحيحة فى الله تعالى . قال: ويجوز أن يقال إنه يمكنه أن يفعل كما يقال إنه يستطيع أن يفعل . وهذا بيّن ، لأن قولنا مستطيع وقادر فى الشاهد يجريان مجرى واحدا[١] .

وأما وصفنا له سبحانه بأنه مُطيق فإنه لا يصح ، لأن الطاقة معناها الجهد ، ولذلك يقول القائل : أطقتُ ذلك جَهدى ، ولذلك يقال : هذا مقدار طاقته ، كما يقال: هذا قدر وسعه، ولذلك قال تعالى : « ربنا لاتحملنا مالا طاقةَ لنا به »[٢] وهذا المعنى يستحيل عليه تعالى ، فيجب أن لا يُوصف به .

قال شيخنا أبو على ، رحمه الله : وكل لفظة تستعمل فى القادر منا فى الشاهد سوى ما ذكرناه فيجب أن ننظر ، فإن استعملت فيه بمعنى كونه قادرا فقط أو قادرا على أمور مخصوصة ، فيجب أن تستعمل فيه ، جلّ وعزّ ، إذا لم تُفد نَفْى كونه قادرا على سواه ، ومتى أفيد بها / ما يختص به الواحد منا ، فيجب أن ٣٠٥ظ لا تستعمل فيه تعالى إلا على جهة المجاز ؛ إذا ورد به القرآن . ولا يُطلق عليه إلا أن يحصل فيه تعارف شرعى فيستعمل ذلك فيه .

(١) واحدا : واحد م ، خ .
(٢) سورة ٢ (البقرة) : ٢٨٦.

وأما وصفه ، جل وعز ، بأنه ذو قدرة وقوة فمجاز ، لأنا لا نثبت معنى له يكون قادرا قويا حتى يصح إضافته إليه . فالمراد بذلك ، إذا استعملناه ، أنه قادر على الأمور .

وكل ما ذكرناه من الأوصاف فيجب أن يجرى عليه فيما لم يزل ولا يزال ، لأن معانيها أجمع ترجع إلى معنى قادر وكل ما أفاد مايفيده قولنا قادر وأنه لا يستعمل فيه مقيدا بما قد خرج عن أن يكون مقدورا بالوجود . فلذلك لا يقال فيه تعالى الآن إنه قادر على الدنيا ، ويُراد به قادر على إيجادها ، ولا يقال إنه قوى ومستطيع لأن حكم هذه الألفاظ وحكم قولنا قادر لا يختلف .

الكلام

فى وصف الله تعالى بأنه عالم وسائر ما شاكله من الصفات

يوصف سبحانه بأنه عالم . والمراد به عند شيخنا أبى هاشم أنه مختص بحال لاختصاصه بها تتأتى الأفعال المحكمة منه . ولذلك قلنا إن العالم منا إنما يوصف بأنه عالم لصحة الفعل المحكَمَ منه إذا كان قادرا عليه ، لأنه قد يكون عالما ولا يكون قادرا على ما علمه . وقد يعلم ما يستحيل أن يقدر عليه من فعل غيره / ومن ٣٠٦و
الماضى من أفعاله ونحو العلوم بالله تعالى ورسوله إلى ما شاكل ذلك . فلذلك قيّدناه بأن قلنا إن العالم من لا يتعذّر عليه الفعل المُحْكَم إذا كان قادرا عليه ؛ لأن جميع ماذكرناه من المعلومات معلوم من حاله أنه لو كان العالم بها قادرا عليها لصح وجودها من جهته مُحكَمَةً ؛ فكأنا أردنا بذلك أن العالم هو الذى يصح منه فعل ما علمه إذا كان فعلهُ يصح منه ، لأن صحة إيجاده مُحكَمًا يتبع صحة إيجاده ؛ فما لا يصح إيجاده منه يستحيل أن يقال يصح إيجاده منه محكَمًا . وإنما ذكرنا الأفعال المُحكَمة وصحتها منه فى تحديد وصفنا للعالم بأنه عالم لننبه بذلك على ما يختص به من الحال من حيث كان صحة الفعل المحكَم فى حكم الموجَب عنه كما قلناه فى تحديد وصفنا للقادر بأنه قادر . وذلك مما نتعاطاه فى الحدود إذا لم نجد لفظة موضوعة فى اللغة تكشف عن الغرض والمراد بما نقصد إلى تحديده ، فنذكر الحكم الموجَب عنه . ولذلك نقول فى حد الجوهر إنه القبيل الذى يتحيز فى الوجود ؛ فننبه عند ذكر حده عليه بذكر حكمه الحاصل فى الوجود . وكذلك قولنا فى حد وصف الحىّ بأنه حيّ الذى لا يتعذر كونه عالما قادرا ، لأنا لم نجد

لفظة أكشف من قولنا حيّ موضوعة ، لذلك نبهنا بذكر الأحكام التى تصح فى الحى دون غيره على المعنى المراد بقولنا حيّ . وهذه طريقة نستعملها فى الحدود ٣٠٦ظ كثيرا . فليس لأحد أن يعترض ذلك بأن يقول : إن صحة /الأفعال المحكمة هو موجَبٌ عن[1] كونه عالما ومقتضاه ؛ فكيف يُحَدّ به ؟ ولا لأحد أن يقول : كيف يُحدّ بذلك ، وقد يعلم العالم منا ما لا يصح ظهوره بالفعل ؟ لأنا قد بينّا أن المعلوم من حال كل ما علمه العالِم أنه لو صح منه إيجاده لصح منه إيجاده محكَما . وذلك معلوم ، سواء قدر عليه أم لم يقدر عليه ؛ كما أن صحة الفعل منه لولا المنع معلوم ، علم أن المنع يقع أولا . فقد صح ما ذكرناه فى حد العالم ، ووجب كونه تعالى عالما من حيث أنه مختص بما معه يصح منه الفعلُ المحكم .

ومتى ذكرنا حد العالم فلا بد مما ذكرناه من الاحتراز ، وإن كنا متى ذكرنا ذلك فيه ، جل وعز ، لم يصح أن نقول : لو كان قادراً ، لأنه تعالى قد ثبت كونه قادراً لا محالة ، لكن الأولى أن يقال فى حد العالم إنه الذى تصح أحكام ما علمه من جهته ، لو كان مقدوراً له ، فيدخل فيه القديم تعالى .

وأما من حدّ العالم بأنه متبين[2] فقد أبعد ، لأن الإشكال فيهما على سواء ، والحاجة إلى معرفة المراد بهما لا تختلف ؛ ولذلك يُحد أحدهما الآخر . ولمَ صار التبين بأن يُجعل هو حد العالِم أولى من أن يُجعل المتبين أنه العالِم ؟ وذلك يؤدى إلى تحديد كل واحد منهما بصاحبه ، وهذا محال .

وقد قال شيخنا أبو على ، رحمه الله ، إنه تعالى لا يوصف بأنه متبين أصلا ، ٣٠٧و فكيف يجعل ذلك حدًّا لكونه عالما ؟ ونحن نذكر ما قاله من بعد / فى التبيُّن .

---

(١) عن : — خ .
(٢) متبين : المتبين خ .

فأما من حدّ العالِم بأنه الذى تسكن نفسه إلى ما علمه وقطع أن معلومه على ما علمه فبعيد ، لأن ذلك لا يصح فيه تعالى . ومن حق الحد أن يحيط بالمحدود فلا يخرج عنه ما هو منه ، وسكون النفس والقطع لا تكاد تستعمل فيه . وكذلك لا يقال : إنه على ثقة مما علمه ، فلا يصح أن يُجعل حدُّ العالم أنه الواثق بما علمه .

ولا يصح أن يقال : إن حد العالم أنه المثبت للشىء على ما هو به ، لأن الإثبات هو الإيجاد أو الخبر عن الإيجاد ، وقولنا عالم لا يفيد ذلك أصلا . فقد صح أن الحد السليم فى هذا الباب ما ذكرناه .

ويوصف بأنه عالم فيما لم يزل ولا يزال ، لأن ما يفيده قولنا عالم يصح عليه من غير توقيف ، وفارَق حالُه حالَ الواصف له بأنه رائى ، لأن ذلك يصح إذا أدرك المرئى .

ويوصف بأنه عالم بجميع المعلومات على ما قدمناه من قبل فى باب الصفات والمعلومات ، فكيف تصرفت الحال فيها ، لاتخرج من أن تكون معلومة له ، ففارق حالُها حالَ المقدور الذى يخرج بالوجود من كونه مقدوراً ؛ فلذلك صح عند وجود مقدوره الامتناع من الوصف له بأنه قادر عليه ولم يصح ذلك فى المعلوم .

فأما الوصف له تعالى بأنه عارف بمعنى عالِم فصحيح ، لأن معنى الصفتين فى اللغة واحد ، ولذلك يطردان فى الاستعمال على حد واحد . فيجب أن يستحق ، جل وعز ، هذه الصفة فيما لم يزل وفيما لا يزال على الوجه الذى يوصف بأنه عالم .

وأما الوصف له / بأنه دارى بمعنى عالم فصحيح . وقد قال شيخنا أبو على : ظ٣٠٧
إن قلة استعمالهم ذلك فيه لا يؤثر فى استحقاقه له ، لأن اللفظة إذا أفادت معنى على الحقيقة ولم ينتقل بشرع أو عرف لقلة الاستعمال للاستغناء بغيرها عنها

ولشهرة غيرها دونها لا يؤثر فيها . واستشهد بقول الشاعر :

اللهم [١] لا أدرى وأنت الدارى

على أنه يوصف بذلك كما يوصف بقولنا عالم .

فأما الوصف له بأنه بصير بمعنى عالم فصحيح ، لأن هذه اللفظة قد يراد بها ذلك ، وقد يراد بها أنه على حال معها يصح أن يدركِ المُبْصَرات . فمتى أريد بها معنى عالم استعملت فيه فيما لم يزل ، وعلى الوجه الآخر تستعمل فيه أيضاً فيما لم يزل . ولذلك يقال : فلان بصير بالنحو والفقه ، يُعنى به أنه عالم بهما ، لأن الفقه مما لا يصح أن يدرَك بالبصر ، فيراد به الوجه الآخر .

فأما وصفنا له ، جل وعزّ ، بأنه حكيم بمعنى عالم فصحيح ، لأن الحكمة هى العلم ، والحكيم هو العالم ، ولذلك قال تعالى : « وآتيناه الحكمة وفصْل الخطاب » [٢] ، وقال تعالى « يؤتى الحكْمَة منْ يشاء » [٣] و« آتاه الله الملك والحكمة » [٤] . وإنما وصف الكتاب بأنه حكمة من حيث كان طريقاً للعلم الذى هو الحكمة فى الحقيقة . فعلى هذا الوجه يوصف تعالى بأنه حكيم فيما لم يزل ولا يزال . فأما إذا أريد بالحكيم أنه فاعل الأفعال المُحْكَمَة ، فذلك من صفات الأفعال [٥] ، فلا يستعمل فيه على هذا / الوجه فيما لم يزل . ٨٣ و

وأما الوصف له بأنه واجد بمعنى عالم فقد قال شيخنا أبو على : إنه يُستعمل ذلك فيه فيما لم يزل ، ولذلك يقال إنه وجد صاحبه ، [٦] ووجد الأمر على ماظنه

---

(١) اللهم : لاهم خ

(٢) سورة ٣٨ (ص) : ١٩ .

(٣) سورة ٢ (البقرة) : ٢٦٩ .

(٤) سورة ٢ (البقره) : ٢٥١ .

(٥) الأفعال : الفعل خ .

(٦) صاحبه : ضالته خ .

يُراد بذلك العلم . وأما الوصف له بأنه واجد بمعنى مدرك فلا يُستعمل فيه فيما لم يزل .

وأما الوصف له بأنه رائى فقد قال شيخنا أبو على : إنه يُستعمل ذلك على وجهين : بمعنى مدرِك للمرئيات ، وذلك لايستعمل فيه إلا عند إدراكه لها ، فأما بمعنى عالم فيُستعمل فيه تعالى فيما لم يزل ، لأن ذلك حقيقة فيه . وقال : إن الرؤية فى اللغة قد تكون حقيقة فى العلم والإدراك على حد واحد ، وكذلك وصف الرائى بأنه رائى قد يكون حقيقة على هذين الوجهين .

فأما الوصف له بأنه طبيب بمعنى عالم فقد قال شيخنا أبو على : إنه حقيقة فى العلم ، لأنه يقال : فلان طب بكذا ، إذا كان عالما [1] بهذا الأمر ، وإن كان ، لغلبة الاستعمال فيمن اختص بهذا العلم المخصوص ، واحترف به ، لا يكاد يُستعمل فيه إلا مقيداً .

فأما وصفه تعالى بأنه موقن ومتيقن فقد امتنع شيخنا أبو على من استعمالها فيه ، جل وعز ، لأن معنى اليقين هو استدراك العلم بعد شك ، وذلك لا يصح فيه تعالى ، ولذلك لا يقال : إن هذا الأمر قد تيقنه إلا إذا علمه ولم يكن [2] عالما به . وقد قال بعضهم : إنما قاله لأنه قد يقال فى الإنسان إنه متيقن لنفسه ولكون السماء فوقه وإن لم يكن [3] شاطًّا فى ذلك من قبل ./ وأجاب شيخنا أبو هاشم أن ٣٠٨ظ غرض الشيخ رحمه الله كان حصول علمٍ مستدرَك بعد ما لمْ يكُن ، ولم يكن غرضه إثبات شك [4] قبله فى الحقيقة ، ولا شىء علمه الواحد منا إلا وقد استدرك علمه ، ولم يكن من قبل عالما به ، فيجب أن يصح وصفه بذلك . وأما القديم تعالى

---

(١) عالما : + وهو طبيب خ .

(٢) تيقنه إلا إذا علمه ولم يكن : تيقنته إلا إذا علمته ولم أكن خ .

(٣) يكن : — م .   (٤) شك : — خ .

فإنه عالم لنفسه[1] فيما لم يزل ولا يزال ، فاستدراك العلم يستحيل عليه ، فيجب أن لا يصح وصفه بذلك .

فأما وصفه تعالى بأنه متحقق فقد امتنع منه أيضا لمثل ما قدمناه ، لأن التحقق هو العلم بالشيء على سبيل الاستدراك له ، فمن لا يصح أن يكون لكونه عالما ، أو لم يكن كذلك من قبل ، فيجب أن لا يصح وصفه بذلك .

فأما وصفه تعالى بأنه مستبصر فقد امتنع منه ، رحمه الله ، أيضا ، لأن ذلك يفيد علمه بالشيء بعد شك . والقول فيه كالقول فيما قدمناه . قال ، رحمه الله : ولا يوصف بأنه يشعر بالأشياء ، لأن ذلك يفيد أنه قد فطن لما لم يكن يعرفه من معاني الكلام وما يجري مجراه . ولا يوصف بالفطنة ، لأن ذلك يفيد استدراك معرفة الكلام . ولا يوصف بأنه فهم لمثل هذه العلة . ولا يوصف بأنه فقيه ، لأن الفقه هو فهم معنى الكلام وما يقوم مقامه ، ولذلك يقال للفقيه إنه فقيه من حيث اختص بأن عَلِمَ مرادَ الله ومرادَ رسوله بالخطاب ، وإن كان قد اشتهر ذلك فيمن اختص بهذا العلم ضربا من الاختصاص. وكل ذلك يستحيل عليه تعالى ، فيجب أن لا يوصف به .

ولا يوصف ، جلّ وعزّ ، / بأنه يحس بالأشياء ، لأن شيخنا أبا علي يقول : ٣٠٩و
إن حقيقة ذلك تفيد أول العلم بالمدرَكات وما يجري مجراها ، ولذلك يقال : أحسست بالحمى ، إذا علمه ، وذلك يستحيل عليه تعالى ، لأنه لا أول لكونه عالما بما يعلمه ، فيجب أن لا يوصف بذلك . وعند شيخنا أبي هاشم أن هذه اللفظة تستعمل فيمن يدرك الشيء بحاسةٍ أو يعلمه من هذا الطريق ؛ وذلك يستحيل فيه تعالى ، فيجب أن لا يوصف به على كلا القولين .

وأما [2] وصفنا له بأنه مشاهِد للأشياء بمعنى عالم فمجاز ، لأن العالم بذلك

---

(١) لنفسه : — م . ٢) وأما ... ذلك : مكرر في م .

وُصِف بهذه الصفة من حيث كان الظاهر أنه مع المشاهدة لابد من أن يعلم ما يشاهده ، فصار كالطريق إلى العلم فأجرى عليه ذلك (١) .

أما وصفنا له بأنه مشاهد للأشياء بمعنى عالم فمجاز ، لأن العالم بذلك وُصف بهذه الصفة من حيث كان الظاهر أنه مع المشاهدة لا بد من أن يعلم ما يشاهده ، فصار كالطريق إلى العلم ، وأجرِى عليه .

وأما وصفنا له بأنه مطلع فلا يصح على الحقيقة ، لأن ذلك يفيد الرفعة فى المكان والإشراف منه على غيره ، وذلك لا يصح فيه ، جلّ وعزّ . وإنما قيل للعالم بالشىء من ذلك من حيث كان الاطلاع كالطريق للعلم ، فأجرِى عليه اسمه مجازا .

ولا يوصف تعالى بأنه حاذق ، لأن الحذق أصله فى اللغة القطع ، فيقال : سكين على الحاق حاذق ، بمعنى قاطع . وإنما قيل إن فلانا حذق هذا الشىء بمعنى أنه قطع على العلم به وفرغ منه ، وذلك يستحيل عليه تعالى .

ولا يوصف بأنه ذكى ، لأن الذكاء هو سرعة تلقن الشىء لحدة القلب ، وذلك يستحيل عليه .

فأما الوصف له تعالى بأنه حافظ فلا يصح ؛ لأن استعمال ذلك فى العالِم منا بما يصح فيه معه سرده وأداؤه من الكلام هو على معنى المجاز والتشبيه بالحفظ ، الذى هو / دفع الهلاك والتلف عن الشىء لمّا كان لما (٢) فى داره حافظا ، وُصف (٢) ٣٠٩ ظ
بذلك لأنه يدفع الآفات عنه، ومن حيث حفظ الشعر وغيره أمكنه أداؤه وثَبَت له كثبوت المحفوظ فى الدار ، أجرِى عليه اسمُه ؛ وهذا المعنى يستحيل فيه تعالى ؛

---

(١) وأما ... ذلك مكرر فى م

(٢) لما ... وصف الحافظ لما فى داره إنما يوصف خ .

لأنه يتعالى عن الحاجة إلى أمر يثبت به علمه بالأشياء ؛ فلذلك لا يوصف بأنه حافظ ، وإن عَلِم كل[1] ما يحفظه[2] الحافظ فأما وصفنا له بأنه حافظ للشيء بمعنى صرف الآفات عنه فصحيح ، وهو المراد بقوله : « وإنّا له لحافظون »[3] ، وهو الذى يريده المسلمون بقولهم فى الدعاء : حفظك الله !

ولا يوصف تعالى بأنه معتقد ؛ لأن ذلك إنما أجْرِى على الواحد منا من حيث يَعلم بعلم ، فيعتقد بقلبه على الشيء تشبيها بعقد الحبل وغيره ، إذا أحكم ، وذلك يستحيل فيه ، جلّ وعزّ ، وإن وُصِف بأنه عالم فى الحقيقة وحصل له مثل حال المعتقد منا .

فأما الوصف له بأنه عاقل ويعقل فلا يصح عليه فى الحقيقة ، وإن عِلم كل ما يعلمه العقلاء لأمرين : أحدهما أن هذه اللفظة استعملت فى العلم مجازا ، لأنها تفيد المنع فى الحقيقة ؛ ولذلك سمى عقال الناقة عقالا وعقلا ، ووجدنا العلم بقبح القبيح فى الحكم كالمانع من الإقدام عليه ، فوُصِف بذلك . وقد عُلِم أن العلم بالقبيح لو انفرد لم يكن له هذا الحكم دون أن تقارنه العلوم التى بها يكمل عقله ، فجُعلت تلك العلوم بمنزلة الشيء الواحد فى أنه يمنع من الإقدام على القبيح ، فلذلك سُميت بأجمعها عقلا / دون أحدها . ووجه الشبه بينه وبين عقال الناقة أن هذه ٣١ و العلوم تمنع مما تدعو الدواعى إليه من القبائح التى تشتهيها وتنزع نفسه إليها ، فحلّ محلّ العقال المانع لها من التصرف الذى تشتهيه وترومه . وليس لأحد أن يقول : فيجب أن تسمّوا كل علم حصل للإنسان عقلا ، إذا كان عِلما بالقبيح ، وإن كان مكتسبا ، وذلك أن المجاز لا يجب اطراده ، فلا يمتنع أن يختص[4] بعض العلوم

---

(١) كل : على م . (٢) يحفظه : يعلمه خ .

(٣) سورة ١٥ (الحجر) : ٩

(٤) يختص : تحص به خ .

دون بعض ، ثم يتعارف استعماله فيه فيصير كأنه حقيقة له . وليس له أن يقول : هلا خصصتم بهذه التسمية العلم بقبح القبيح دون سائر العلوم التى بها يكمل العقل ؟ لما قدمناه من أن جملة تلك العلوم بمنزلة العلم الواحد لما كان وجود بعضه دون بعض غير مقيد به فى الحكم المتعلق به ولأن وجود كثير منه يستحيل إلا مع وجود سائره.

والوجه الثانى أن بهذه العلوم التى سميناها عقلا تثبت سائر العلوم ، لأن من ليس بعاقل لا يجوز أن يحفظ ويعلم المعلومات التابعة لكمال العقل . فمن حيث ثبت ذلك به حل محل عقال الناقة الذى تثبت الناقة به . ولأجل هذه [1] الجملة نصحح ماقلناه من أنه تعالى لايجوز أن يوصف بأنه عاقل ، وإن كان عالما بما يعلمه العقلاء / وبسائر المعلومات . ٣١٠ ظ

فإن قيل : أفتقولون إنه تعالى ليس بعاقل ، أو لا يعقل ، إذا لم تصفوه بأنه عاقل ؟ قيل له : لا ! وذلك أن فى إطلاق ذلك إيهام ، لأن فى الأظهر لا يستعمل ذلك إلا فيمن لا يعلم كالمجانين والصبيان ، وقد ثبت كونه سبحانه عالما بكل شىء ، ولا يجوز أن يجرى عليه ما يوهم إطلاقه كونه غير عالم . وبمثل هذه العلة قال شيوخنا : إنه لا يقال فيه ، جل وعز ، لا علم له بالأشياء لما فيه من إيهام نفى كونه عالما ، من حيث تعورف استعمال هذه اللفظة فى هذا الوجه ؛ وإنما يقال إنه تعالى عالم بالأشياء ولا يحتاج فى كونه عالما إلى علم يعلم به يكون ثابتا له . وعلى هذا الوجه لا يقال فيه تعالى إنه غير متبين ، إلى ما شاكله ، لما فيه من إيهام كونه غير عالم . فما كان بهذه الصفة فيجب أن لا يستعمل فيه نفيا ولا إثباتا . وما لم يحصل فيه هذا الضرب من الإيهام جاز استعماله فيه نفيا ، وإن لم يستعمل فيه إثباتا .

فأما قوله تعالى : « وأحاط بما لديهم وأحصى كل شىء عددا » [2] فمجاز ،

---

(١) ولأجل هذه : وهذه خ .

(٢ سورة ٧٢ (الجن) : ٢٨

لأن الإحاطة فى الحقيقة تستعمل فيما يحتوى على الشىء ، وذلك من صفة الأجسام . وإنما وصف نفسه بذلك من حيث علم جميع المعلومات ، فتشبّه ، من حيث علِمَها أجمع ، بالمحيط بالشىء ، لأنه من حيث أحاط به يعلم أحواله . وكذلك قوله : « ولا يحيطون بشىء من علمه »[١] لأن المراد به أنهم لا يعلمون معلوماته التى يختص بمعرفتها .

وأما الوصف له بأنه يحصى فهو مأخوذ فى الحقيقة من فعل العدد والإحصاء دون العلم ، ويستعمل فى العلم على سبيل المجاز . وأما قوله سبحانه : « إن الله بكل شىء عليم » وقوله : « وأحصى / كل شىء عدداً » فلا يجوز أن يُراد به ٣١١و
أن معلوماته متناهية ، وإن كان ظاهره يوهم ذلك ، لأن الدلالة قد دلت على أنه قادر[٢] لذاته وأنه لا يتناهى إلى حد ووقت إلا ويجوز أن يفعل أضعاف ما فعله . فيجب أن يكون المراد بذلك الإبانة عن أنه لا معلوم إلا ويجب كونه عالما به ، لأن ما لا يتناهى لا يصح إحصاؤه فى الحقيقة . وكذلك لا يجوز أن يكون له كلّ ؛ لأن الكلّ والبعض والإحصاء لا تجوز إلا على محصور متناهى .

وأما قوله إنه ، جلّ وعزّ ، بكل مكان بمعنى أنه عالم بالأماكن فمجاز . وكذلك القول بأنه معنا ، إلى ما شاكله . ولا يُستعمل ذلك أجمع إلا على الوجه الذى ورد السمع به ؛ وأما على سبيل المخاطبة فلا يُستعمل لما دللنا عليه من قبل .

---

(١) سورة ٢ (البقرة) : ٢٥٥

(٢) قادر : عالم خ .

الـكلام

فيما يفيد كونه حيا من الأسماء والصفات

قد بيّنّا أن وصف الحيّ بأنه حيّ يفيد أنه مختص بحال معها يصح أن يقدر ويعلم ويدرك ؛ وبينا أن وصفه بذلك لا يفيد أن له حياة ، وأن حَدَّ الحيّ بأنه ممن يصح أن يعجز ويجهل لا يصح . وبيّنا القول في ذلك مشروحا . فلا طائل في إعادته . فيجب أن يوصف تعالى بأنه حيّ ، من حيث حصل بالصفة التي لأجلها وُصف الواحدُ منا بذلك . وقد بيّنا أنَ الغرض بقولنا إنه يصح أن يقدر ويعلم أن ذلك غير مستحيل فيه . فليس لأحد أن يقول إنه تعالى يجب كونه قادرا ، فلا يصح أن يقال فيه إنه يصح أن يعلم ويقدر . فإذا بطل ذلك صح دخوله في الحد الذي ذكرناه ؛ وبذلك يحدّ شيوخنا . وربما قالوا في حدّ الحيّ إنه الذي لا يتعذّر كونه قادرا عالما / من حيث كان غرضهم بذكر العجز ما ذكرناه . ٣١١ ظ

فأما من قال إن القديم ، جلّ وعزّ ، إنما يُوصف بأنه حيّ لنفي الموت عنه ، وإن هذا هو المراد . وكذلك الوصف له بأنه عالم يُراد به نفيُ الجهل عنه فبعيد ؛ لأن الموت قد يُنفى عما ليس بحي ، فيقال في الجماد : ليس بميت ، ولا يوجب ذلك كونه حيًّا ، ولأن صفة الحي معقولة بالدليل الذي قدمنا ذكره ، فكيف يرجع به إلى نفي أمر آخر ؟ وكيف يقال ذلك ، والميت ليس له ، بكونه ميتا ،

حال ، وإنما يرجع بذلك إلى وجود الموت فيه[١] من جهة العقل ؟ فكيف ولا دليل فى العقل عليه ، لأنه لا حال يقال فيها إن الحىّ مات ، إلا ويجوز أن يكون انتفاء حياته لأجل فقد بعض ما يحتاج إليه فى كونه حيًّا ؟ ولِمَ صار بأن يقال إن المستفاد بقولنا حىّ نفى الموت عنه بأولى من أن يقال إن المستفاد بقولنا إنه ميت نفى الحياة عنه ؟ وهذا يوجب الرجوع بكل واحد منهما إلى صاحبه . وذلك يستحيل فى الحدود كما يستحيل فى العلل ، وإن كان أحد الأمرين كلاماً فى الأسماء والآخر كلاما فى المعانى . وكل ما ذكرناه فى ذلك فهو مُسْقِطٌ لقول من قال : إن حدّ العالِم نفىُ الجهل عنه ، وحدّ القادر نفىُ العجز عنه ، فلا وجه لإعادته . وكيف يقال ذلك فى كونه عالما ، مع أن الواحد منا يجد نفسه معتقدا للشىء على ما هو به ويفصل بين حاله فى ذلك وبين حاله فى كونه معتقدا له على[٢] ما ليس به ؟ وليس ذلك مما نقوله من أن المراد بوصفنا للشىء بأنه معدوم أنه ليس بموجود بسبيل ، لأن ذلك إنما صح من حيث لم يُعقل له بكونه معدوماً / ٣١٢و
حالٌ وعُقِلَ حالُ الموجود ، فعُلِم أن الغرض بذلك نفى كونه موجودا ، وليس كذلك حكم ما قدّمناه .

وقد بيّنا من قبل أن القول فى أنه غنى لا يلزم على ذلك ، وإن كنا نرجع به إلى نفى الحاجة ؛ وكذلك القول فى وصفنا للجوهر بأنه خفيف .

وأما وصفنا له بأنه عزيز ، فقد بيّنا أنه يرجع إلى كونه قادراً ، لا إلى كونه حيًّا ، وإن استحال ذلك إلا على من هو حىّ ، فلا مدخل له فى هذا الباب .

---

(١) إلى وجود الموت فيه : إلى الموت خ .
(٢) الأصل : معتقدا على له .

وليس وصفنا للحى منا بأنه حسّاس درّاك يُراد به كونه حيًّا ، وإنما يراد بذلك أن هذا المعنى يصحّ فيه ، وإن كان الوصف للحىّ منا بأنه درّاك من ألفاظ بعض المتكلمين دون أهل اللغة ، وإن قُصد بذلك أنه الذى يصح أن يُدرك فتحديده به صحيح ، وإن قُصِد به ما يقتضيه ظاهره فقد بيّنا أنه عزّ وجلّ ، لايجوز أن يوصف بأنه حسّاس وأنه يحسّ ، فالاعتماد عليه فى كونه حدًّا للحىّ لا يصح .

الـكلام

فى وصفه سبحانه بأنه موجود وما شاكله من الأسماء والأوصاف

يوصف تعالى بأنه موجود ، لأن المراد بذلك أنه يختص بحال تصح عليه معه الأحكام التى تختص الموجود من صحة رؤيته أو تعلقه بغيره أو حلوله أو كونه محلاً إلى ما شاكله . وقد بيّنا[١] أنه ، جل وعز ، تصح له هذه الأحكام ؛ لأنه يصح أن يتعلق بغيره فى كونه قادراً / ٣١٢ظ وعالما ويصح أن يُدرَك إذا وُجد المدرِك ، فيجب كونه موجودا وأن يجرى عليه هذا الوصف على الحقيقة . وقد بيّنا أنه لا معتبر فى إجراء الأوصاف عليه تعالى بالسمع ؛ فليس لأحد أن يقول : إنه لا يوصف بذلك ، من حيث لم يَرِدْ فى الكتاب ذكره .

ويوصف تعالى بأنه كائن ويراد به أنه موجود ، لأن كل موجود يستحق أن يوصف بذلك . فأما الوصف له بأنه كائن على الوجه الذى يوصف الجوهر بذلك ، من حيث اختص بأنه كائن فى محاذاة دون أخرى فلا يصح ، لأنه يتعالى عن جواز هذه الصفة عليه ، لما دللنا عليه من قبل ، فيجب أن لا يوصف بذلك . ومتى أوهم إطلاقُ هذه الصفة هذا الوجهَ لم يُطلق ذلك عليه ويجب تقييده ، ومتى لم يوهم ذلك جاز أن يوصف بذلك ويراد به أنه موجود .

ويوصف تعالى بأنه ثابت ويراد به أنه موجود ، لأن هذه اللفظة تجرى على الموجود فى الحقيقة . واستعمالهم فى الشىء بأنه ثابت ، إذا كان لازما لمكانه مستقراً فيه ولمن تثبت عزيمته على الشىء ولا يكثر منه اختلاف الآراء والبدوات مجاز . فليس لأحد أن يقدح بذلك فيما ذكرناه .

---

(١) بينا : ثبت خ

ويوصف بأنه تعالى قديم . وقد اختلف قول شيخنا أبي على فى حقيقة هذه اللفظة ، فقال فى بعض كتبه : إنه يراد به أنه لا أول لوجوده وأن الذى يُخص بهذه التسمية هو الله تعالى دون سائر الموجودات . وإن استعمال هذه اللفظة فى المرجون وفى قولهم: هذا بناء قديم، ومِلْك فلان للدار / مِلْكٌ قديم، إلى ما شاكله ٣١٣و توسّع ومجاز . قال : لأن كون الشىء الواحد مُحْدَثًا قديما يتناقض ؛ فما ثبت له الحدوث مستحيل كونه قديما ، ولذلك قال الناس : لاقديم إلا الله ، كما قالوا : لا إله إلا الله . ولو كان قولنا قديم موضوعا لما تقادم عهده فى الوجود لوجب أن يستعمل ذلك فى كل شىء تقادم عهده فى الوجود وإن لم يتقدم إلا بزمان يسير . ولو كان قولنا قديم يجرى على جهة المبالغة لوجب أن تقع فيه المبالغة على الوجه الذى يقع فى قولنا عليم وقدير ورحمان ، لأن المبالغة على ضربين فى هذه الصفات : أحدهما يفيد الإكثار من الفعل ، والثانى يفيد كثرة المتعلقات من المعلومات والمقدورات . ومعنى التكثير فى الوجود الذى يفيده قولنا قديم لا يصح ، فكيف يقال إنه موضوع للمبالغة ؟ فيجب أن يفيد وجوده فيما لم يزل . ولذلك قال المتكلمون : إن الأجسام ليست بقديمة ، وأفادوا بذلك مثل ما أفادوه بقولهم إنها محدثة . ومتى حُكى عن الدهرية أنهم يقولون بقدم الأجسام فالمراد بذلك أنهم يعتقدون أنه لا أول لها . فكل ذلك يبين حقيقة ماقلناه . وقال ، رحمه الله ، فى « الأسماء والصفات » وغيره من كتبه : إن المستفاد بقولنا قديم أنه متقادم فى الوجود على وجه يستحق أن يبالغ له فى كونه موجودا ، لأن الموجودات على ضربين : أحدهما متقارب الوجود ، والآخر متراخى الوجود ، فجعل قولنا قديم مفيدا لكونه متراخيا فى الوجود ضربا من التراخى ، وجعل مبالغة [1] فى هذه الصفة . وهذا هو الذى يختاره شيخنا

(١) مبالغة : مثاله م

٣١٣ظ أبو هاشم ، / وإن كان ربما جرى فى تضاعيف كلامه على القول الأول. واستدلا، رحمهما الله ، على ذلك بأن ما ثبت الاستعمال فيه فى اللغة واطّرد فلا وجه لصرفه إلى أنه مجاز ، بل الواجب أن يحكم أنه حقيقة فيه ولولا ذلك لم يكن لنا سبيل إلى معرفة شىء من الحقائق . فإذا صح ذلك ووجدناهم يقولون : هـذا بناء قديم ، وملك فلان لهذه الدار مِلك قديم ، وقال تعالى : « حتىعاد كالعُرجُون القديم »[1] ومتى قيل فيه إنه يفيد المبالغة له بالوصف بالتقدم فى الوجود اطّرد فى كل ما هذه حاله ، فلا وجه لصرفه إلى أنه مجاز . ويجب أن يقال فى كل ما يَستحق به هذه المبالغة إنه قديم وإن كان فيه ما يَستحق أن يُبالغ له بأنه لا أول لوجوده ، وفيه ما لا يصح ذلك فيه ، وكلاهما يوجب هذه الصفة .

ولا يمتنع على هذا القول أن يكون الشىء محدثًا قديمًا فى الحقيقة ، لأنه إذا كان متقدم الوجود لم يمتنع لتقدمه أن يوصف بأنه قديم[2] ، ومن حيث وُجد عن أول ، أن يوصف بأنه[2] محدث . وإنما يحكم بتضاد الصفتين إذا تضاد معناهما على الموصوف ، فإذا لم يتضاد ذلك ، فالحكم بتناقضهما لا يصح . وإنما يمتنع وصف الشىء بأنه حادث قديم ، لأن قولنا حادث يفيد تجدد حدوثه أو تقارب وجوده ، وقولنا قديم يفيد تقادم وجوده ، فيتناقض معناهما على الموصوف ، ولذلك لا يقال قديم حديث . وليس يمتنع أن تجرى فى صفة الوجود
٣١٤و مبالغة وإن كانت الصفة واحدة من حيث كانت بمنزلة الصفات / الكثيرة ، وذلك لأن وجود الموجود فى كل وقت بمنزلة كونه عالمًا بمعلوم واحد ، من حيث صح أن يوجد فى وقت ويُعدم فى آخر ، كما يصح أن يُعلم أحد المعلومين دون

---

(١) سورة ٣٦ (يس) : ٣٩

(٢) قديم . بأنه : ـ خ .

الآخر . فإذا تقادم وجوده صار فى كونه موجوداً بمنزلة الصفات الكثيرة فبولغ له الوصفُ بالوجود فقيل إنه قديم ، ليفرق بينه وبين ما يوجد فى أوقات يسيرة ، وجرت مجرى قولنا عليم وقدير ورحمان ورحيم فى صحة المبالغة فيه . وقول المسلمين : « لاقديم إلا الله » إنما يصح متى أريد به لاموجود لم يزل إلاالله ، وأما متى أريد به ما ذكرناه لم يصح كما لا يصح أن يقال : لا موجود إلا الله ، أو لا معبود إلا الله . وهذا هو الغرض بقولهم : إن الأجسام ليست بقد .

ولا يمتنع أن تكون اللفظة تفيد ما قلناه بالتعارف عندهم ، فيطلقونه ويريدون به ما قلناه ، ولا يمنع ذلك من كونها حقيقة فيما قدمنا ذكره . فقد صح أن الأقوى من القولين الثانى ، وأن الذى تشهد اللغة بصحته ، وإن كان لا يبعد عندى أن يقال إنه من جهة اللغة ، حقيقةُ ما ذكرناه . وقد صار بتعارف المتكلمين مخصوصاً فى الله تعالى دون غيره ، واشتهر استعماله فيه ، فصار المنقول من هذا الوجه .

وأما وصفه بأنه عتيق فلا يصح ، لأن العتق يفيد ، عن شيخنا أبى علىّ : ما حدث من جنسه أمثالُه فى القابل ، ولذلك يقال : تمر عتيق ، إذا طرأ عليه الحديث ، وقبل طروئه لا يُستعمل ذلك فيه ، وإن / لم تختلف صفته فى نفسه ، ٣١٤ ظ ولذلك لا[1] يقال فى السماء إنها عتيقة لمّا لم يحدث من جنسها مثلها ؛ ولذلك[1] يقال : عتقت الشىء إذ أبقيته حتى حدث من جنسه غيره . وهذا الوجه يستحيل فيه تعالى ، فلذلك لا يجوز أن يوصف بهذه الصفة .

وقال شيخنا أبو هاشم فى معنى عتيق : إنه الذى أثّر الزمان فيه ضرباً من التأثير ، ولذلك يقال : بناء عتيق ، إذا أثر الزمان فيه ، وتمر عتيق وحنطة عتيقة .

---

(١) لا يقال . . . ولذلك : — م .

ولمّا لم يؤثر الزمان فى السماء ، لم يُقل فيها إنها عتيقة ، وإنما يقال : اعتق المتاع بمعنى أبقيته حتى يؤثر الزمان فيه . وإنما قيل فى التمر عتيق ، لأن الزمان قد أثر فيه ، لكن تأثيره يتبين عند طروء الحديث عليه ، فلذلك يستعمل فيه فى الأغلب عند ذلك . وأما وصف الدنانير بأنها عتيقة ، فلأن الزمان يؤثر فيها ، وإن قلّ تأثيره ، فليس لأحد أن يعترض بذلك على ما ذكرناه . ومما يبين أن هذا الوجه أولى من الأول أنهم يقولون فى البناء إنه عتيق ، وإن لم يحدث مثله ، وقد تحدث أمثاله حالا بعد حال ، ولا يقال فيه إنه عتيق . وقد يقال فى الدنانير إنها عتيقة متى تغيرت عن صفة[١] الحديث ، وإن لم يحدث مثلها . فيجب أن لا يوصف . جل وعز ، بذلك ، لأن الزمان يستحيل أن يؤثر فيه . وليس لأحد أن يقول : إذا لم يوصف بذلك ووُصف بأنه قديم ، فذلك يدل على أن الأسماء تتبع السمع ، لأنا قد بيّنا الفرق بين حقيقتيهما ، فلا وجه لهذا القول .

٣١٥و فأما وصف الجسم بأنه عادى فإنما يفاد به الإضافة إلى عاد ، / وإنما لم يجر ذلك على القديم تعالى من حيث تقدّم عهد عاد ، فصارت الإضافة إليه تفيد فى المعنى ذلك ، لا أن[٢] لفظه يفيده .

ويوصف ، جلّ وعزّ ، بأنه باق ؛ ويراد به أنه موجود وأن وجوده غير متجدد ؛ لأن هذه اللفظة تفيد هذا المعنى ؛ وإنما وضعوها للتفرقة بين الموجود الذى يتجدد وجوده وبين الموجود الذى لا يتجدد وجوده ؛ لأنهم استطالوا أن يقولوا إنه موجود وإن وجوده لم يتجدد الآن ، بل كان موجودا من قبل ، فأقاموا مقامه قولنا باق . يدل على ذلك اطراد هذه اللفظة فى كل موجود استمرّ

---

(١) صفة : ـــ م .
(٢) لا أن : لأن خ

به الوجود فى الشاهد . ومتى ثبت اطرادها فيه لم يصح أن يقال إنه مجاز فى بعضه ، ولذلك يقول القائل : أبق هذا الشىء ، إذا توصل إلى دوام كونه عنده . ولذلك يقال إن الشىء يستحيل كونه فانيا باقيا . فإذا كان المستفادُ بقولنا فانٍ عدمَه بعد الوجود ، فيجب أن يراد بقولنا باق استمرار وجوده .

وقد بيّنا من قبل أن الباقى ليس له بكونه باقيا صفة زائدة على وجوده ، وأن المستفاد به ما ذكرناه ؛ فليس لأحد أن يقول : إن هذه الصفة تفيد حالا زائدة ، وإنها لاتفيد ماذكرناه . فإذا ثبت ذلك وثبت أن وصفنا للباقى بأنه باق ليس بمشتق من بقاء يحله ، فيجب أن يوصف ، جل وعز ، بأنه باق حيث ثبت أنه موجود وأن وجوده فى كل حال غير متجدد ، بل ذلك يستحيل فيه .

فأما ما يقوله شيخنا أبو على ، رحمه الله ، من أن الباقى فى الحقيقة هو الله تعالى ، وأن هذه الصفه / تفيد أنه موجود بغير حدوث ، وأن كل موجود ٣١٥ظ بالحدوث لا يوصف بذلك ، وإن استمر به الوجود ، إلا على جهة المجاز ، وأن قول الناس : لا باقى إلا الله ، يدل على ذلك ، فلا يصح لما قدمناه .

ولأن هذه الأسماء تؤخذ من الشاهد ثم[١] تجرى على الغائب ، وقد علمنا أنهم قد أجروا هذه اللفظة على الأجسام ، فليس يخلو من أن يكون وصفوها بأنها باقية لاعتقادهم أنها موجودة بغير حدوث أو لعلمهم بذلك من حالها . وقد ثبت فساد كلا القسمين ، لأنه لا يجوز أن نعلم أنه قديم وهو فى الحقيقة محدَث . ولا يجوز أن يكونوا معتقدين لذلك ، لعلمنا أن فيهم من اعتقد حدوثها فى الحقيقة وأجرى مع ذلك هذه اللفظةَ فيها . فيجب أن يكونوا إنما سموها بذلك وأفادوا بذلك ماقدمناه ، وذلك يوجب كونه حقيقة فى الغائب والشاهد على سواء .

(١) ثم تجرى : وتجرى م .

وقولنا فى الشاهد معلم ومقدر لايعترض ماقلناه [1] لأنهم أجروه فيمن اعتقدوا فيه أنه يمكن ويفعل العلم فى غيره ، وإن غلطوا فى الاعتقاد .

ويوصف تعالى بأنه سابق ومتقدم وأقدم ومتقادم . ويراد بذلك أنه موجود قبل كل موجود ، وإن لم يكن لوجوده [2] أوّل ، لأن مالوجوده أوّل ، إذا تقدم فى الوجود مالوجوده أوّل وُصف بذلك ، فما لا أوّلَ لوجوده بهذه الصفة أحق. ولذلك يقال فى أحد الشيئين إنه أسبق من الآخر وأقدم منه إذا كان وجوده قبل وجوده ، ولذلك نقول : إن الاستطاعة سابقة للفعل على هذا الوجه .

واختلف الشيخان [3] فى استعمال ذلك فى القديم / ، جل وعز ، فيما لم يزل . ٣١٦و
فقال شيخنا أبو على : يوصف بذلك فيما لم يزل ، ويراد به أنه سابق لما سيوجد وأقدم منه ومتقدم له . وقال : إن استعماله هذه الألفاظ لا يقتضى وجود غيره فى الحال . ومتى علم أنه سيوجد صح استعمال ذلك فيه ؛ ولذلك يقال إن الاستعمال وإن وجدت فى وقت واحد .

وقال شيخنا أبو هاشم : إن حقيقة هذه الألفاظ تقتضى مشاركة غيره له فى الوجود ، وإنه أقدم منه وأسبق ، ولذلك لا يقال إن الصحابة أقدم فى العلم من البهائم ، لما لم تكن عالمة ، وقيل ذلك فى التابعين ، وإنما يقال على غير هذا الوجه مجازا . فيجب أن لا تُستعمل فى الله سبحانه هذه الأسماء فيما لم يزل ، وإن أجريت عليه بعد وجود غيره .

وأما الوصف له تعالى بأنه أوّل فصحيح ، وقد ورد الكتاب به فى قوله

---

(١) ما قلناه : ذلك م .
(٢) لوجوده : لوجودها .
(٣) المقصود بالشيخين أبو على الجبائى وابنه أبو هاشم .

تعالى : « هو الأوّل والآخر »[1] والمراد بذلك أنه الموجود قبل كلّ موجود . فأما استعمال ذلك فيه سبحانه قبل وجود غيره فالـكلام[2] يجرى فيه على الوجه الذى قدمناه من الخلاف ، فلا وجه لإعادته .

فأما الوصف له ، جل وعز ، بأنه دائم فصحيح ، والمراد بذلك ، عند شيخنا أبى على ؛ أنه لا يفنى . وقـــد يقال إنه دائم ، ويراد به لا آخر لوجوده . فعلى الوجـه الأول يقال : لا يزال دائمًا لا يفنى على جهة الاستقبال ، ولا يقال : لم يزل دائمًا . وعلى الوجه الثانى يقال : إنه لم يزل دائمًا ولا يزال دائمًا ، ويعنى بذلك أنه لا أول لوجوده ولا آخر لوجوده ، وإنما / فصل ، رحمه ٣١٦ظ
الله ، بين الأمرين لأن معنى الفناء فيما مضى يستحيل ولا يعقل ، وفى المستقبل يصح ، ولذلك أحلنا القول فى الموجود والماضى وأجزناه فى المستقبل . فأما قولنا دائم بمعنى أن وجوده غير متجدد حالا بعد حال فصحيح ، ويُستعمل ذلك فيه ، جل وعز ، على الحقيقة .

ويوصف تعالى بأنه قديم وقيوم ، ويراد بذلك أنه دائم ، وإن كان قولنا قيوم أبلغ فى هذا الباب . ولذلك يقال : إن زيداً قائم بهذا الأمر وقيم به إذا دام على فعله . فأما الوصف له بأنه قائم من الانتصاب فلا يصح ، لأن ذلك إنما يجرى على الأجسام دون غيرها .

فأما الوصف له بأنه قائم بنفسه بمعنى أنه لا يحتاج إلى مكان ومحل فصحيح ذلك أيضاً ، وإن كان لا يستعمل ذلك فيه على سبيل الإطلاق .

وأما وصفه تعالى بأنه لم يزل فقد امتنع شيخانا منه واعتلا فى ذلك بأن قالا

---

(١) سورة ٥٧ (الحديد) : ٣

(٢) فالـكلام : ـ خ .

إن ذلك لا يفيد بانفراده دون أن يقرن إليه خبر ، فهو بمنزلة قول القائل : إن الله تعالى صار وكان ، فى أنه لا يفيد دون أن يقرن إليه ما تنعقد الفائدة به متى لم يُرَد بكان الحدوث ، لأن ذلك يستحيل عليه ، حتى قالا إنه لا يقال : لم يزل الله غير فاعل . ولا يجوز أن يكون خبره إلا إثباتاً أو جارياً مجرى الإثبات ، لأن قول القائل لم يزل نفىٌ للزوال عنه ، فإذا كان الخبر نفياً وجب أن يكون إثباتاً ، لأن نفى النفى إثبات ، وذلك يوجب أن يكون إثباتاً للنفى ، ٣١٧و وفى ذلك نقض الكلام الأول ، /لأنه قُصد به إلى نفى الزوال وإثبات ضده وهو الثبات . والخبر إذا كان ناقضاً لما قُصد بالكلام إليه لم يصح . فيجب أن يقال : لم يزل الله تعالى موجوداً وقادراً وعالماً وحيًّا . وقال (١) غيرهما من أهل اللغة إنه لا يمتنع أن يقال : لم يزل ، ويعنى بذلك أنه ثابت ، لأن نفى الزوال يقتضى الإثبات ، فكأن الوصف له بذلك قال إنه مثبت أو ثابت ، وذلك صحيح فيه (١) . وعلى هذا الوجه يصح أن يقال : لم يزل غير فاعل ؛ ويصير كأنه قيل : ثبت غير فاعل ، وإن كان قولنا « ثبت » لا يفيد هذا المعنى .

وكل هذه الصفات التى بينا أنها تفيد وجوده تجرى عليه ، جل وعز ، فيما لم يزل ، ولا يوجب إجراؤها عليه التشبيه بسائر من يوصف بذلك فى الشاهد لما قدمنا ذكره .

---

(١) وقال . . . فيه : — م

الـكلام

فى سميع وبصير ومدرك وما يقارب ذلك من الأوصاف

اعلم أنه سبحانه يوصف بأنه سميع بصير ويراد بذلك أنه على حال لاختصاصه بها يُدرك المسموع والمبصَر إذا وُجدا . وقد بيّنا من قبل أنه لا يرجع بهذه الحال إلا إلى كونه حيّا وأنه لا صفة للسميع بكونه سميعاً زائدة على ذلك . وقد كشفنا القول فيه من قبل ، فلا وجه لإعادته .

فأما الحد الشامل فى ذلك فهو ما حصل على حال لاختصاصه بها يصح أن يدرك المسموعَ والمبصَرَ إذا لم يكن هناك منع . وهذا / الحد شامل لـكل سميع ٣١٧ظ وبصير ، محدَثا كان أو قديما ، لأنه تعالى يصح أن يسمع المسموع إذا وُجَد ، بمعنى أن ذلك لا يستحيل فيه كما يستحيل ممن ليس بحيّ . فأما وصفه تعالى بأنه سامع فصحيح ، ويراد بذلك أنه أدرك المسموع . وكذلك قولنا مبصِر ورائى ومدرِك .

وقد قال شيخنا أبو على : إن سميع لا يتعدى إلى مسموع ، فيوصف ، جل وعز ، بذلك فيما لم يزل ، وإن سامع يتعدى إلى مسموع ، فلذلك لم يوصف به فيما لم يزل . وقال شيخنا أبو هاشم : إنه لا يعتبر بالتعدى فى هذا الباب على الوجه الذى سلـكه أهل العربية فى التعدى ، لأن عالما وعليما يستويان فى هذا الباب ، وإن كان أحدهما بزِنَة فعيل وسميع والآخر بزِنة فاعل وسامع . قال : والصحيح أن يقال إنه إنما لم يوصف بذلك فيما لم يزل لأن سامعا يفيد وجود المسموع فى المعنى ، من حيث لا يجوز أن يسمع السامع إلا الموجود ، ولا يجوز

أن يدرِكَ إلا ما قد وُجد لاستحالة إدراك المعدوم .

وقد بيّنا فى باب الرؤية أن المعدوم يستحيل أن يُرى ويُدرك لأمر يرجع إلى عدمه ، وأن الذى يصح أن يدرَك هو الموجود. فلذلك لم نقل فى الله تعالى إنه سامع رائى مدرك مبصر فيما لم يزل ، إلا أن يراد برائى ومبصر أنه عالم ، فيجرى عليه فيما لم يزل على ماقدمنا القول فيه . فلذلك لا يوصف تعالى بأنه سامع إلا عند وجود المسموع وإدراكه له . وقول شيخنا أبى على إن ذاك بمنزلة قولنا : الله ٣١٨و تعالى عالم بوجود الدنيا / فى أنه من حيث تعدى إلى موجود لم يُستعمل فيه فيما لم يزل ، وإن وُصف بأنه عالم لم يزل مُرسلاً ، ولذلك قال : إنه يوصف بأنه سامع مبصر رائى لنفسه كما يوصف بأنه سميع لنفسه .

وقد قال شيخنا أبو هاشم : إن الذى شبهه به لا يصح ، لأن وصفه تعالى بأنه عالم بوجود الدنيا يفيد فيه أمرين : أحدهما ما يختص به فى كونه عالما ، والثانى وجود المعلوم . فإذا قلنا : إنه عالم ، أفدنا به ما أفدناه بالأول ، وإن اختلفت العبارة ، وليس كذلك الوصف له بأنه سميع ، لأنه يفيد غير ما يفيده وصفه بأنه سامع . ولهذا المعنى قال إن وصفه بأنه سامع مدرِك لا يجوز أن يكون للنفس ؛ وقد بينا من قبل القول فى ذلك ، فلا وجه لإعادته .

فأما وصفه بأنه ناظر فإنه لا يصح ، لأن هذه اللفظة تستعمل فى الشاهد ، لا بمعنى الرؤية ، لكن بمعنى تقليب الحدقة نحو الشىء التماساً لرؤيته، وذلك يستحيل فيه ، جلّ وعزّ ، ولذلك قلنا إنه لا يقال إنه يقلب حدقته[1] نحو الشىء ، ولا يقال إنه ينظر فيه، وإن صح أن يقال إنه ينظر بمعنى الرحمة والإنعام ، ولا يقال ينظر بمعنى يفكر .

وأما وصفه ، جلّ وعزّ ، بأنه شامّ ذائق ، فقد بينّا أنه لا يصح عليه ،

---

(١) حدقته : — خ

لأنه استُعمل فى الشاهد فى طريق إدراك الطعوم والأراييح على وجه تحصل معه ملامسة الحاسة لمحل الطعم والرائحة ، وذلك يستحيل فيه ، جلّ وعزّ ، فيجب أن لا يوصف بذلك .

ولا يوصف تعالى بأنه يحسّ ، لأن ذلك يُستعمل فيمن يُدرِك ويعلم / ٣١٨ظ بحاسة ، وذلك يستحيل على الله تعالى .

فأما وصفه بأنه مشاهِد ، من حيث أدرك المدركات فلا يصح ، لأن ذلك إنما يستعمل فيمن يقابل غيره ويصح معنى الحضور والغيبة والقرب والبعد عليه ، وذلك يستحيل عليه ، جل وعز ، فلذلك لا يوصف إلا على جهة المجاز ، ويراد به أنه عالم بهذه الأمور كعلم المشاهد للشىء . وعلى ذلك يقال إنه شاهد كل نجوى ، يراد بذلك أنه عالم بنجواهم ومقاصدهم . وكل صفة تفيد الإدراك للشىء أو إدراك أمر مخصوص فإنها[1] لا تستعمل فيه ، جلّ وعزّ ، فيما لم يزل ، لاستحالة وجود المدركات فيما لم يزل ، ومتى وُجدت وُصف بأنه رائى لها ومدرِك . وكل ذلك لا يمنع من أن تكون هذه الصفات من صفات الذات على كلا المذهبين ، وإن كان شيخنا أبو هاشم ، رحمه الله ، يقول فيها إنها غير مُستَحَقة للذات ولا لعلة ، لا لهذا الوجه ، ولكن لماقدمنا ذكره من قبل .

---

(١) فإنها : فانه م ، خ .

الـكلام

فى وصفه تعالى بأنه واحد وما يتصل بذلك

قد بينا من قبل أنه تعالى يوصف بأنه واحد على الحقيقة ، ويراد به أنه لا يتجزأ ولا يتبعَّض تفرقة بينه وبين مايجوز عليه التجزؤ والتبعُّض . وعلى هذا الوجه أجروا هذه اللفظة فى الشاهد ، لأنهم لما عقلوا الفصل بين ما يتجزأ ويتبعض ويكون جملة من الأسماء وبين ما لايصح ذلك عليه ، وصفوا ذلك بأنه واحد /ليفرقوا بينه وبين الجملة . وقد ثبت أنه تعالى بمنزلة السواد الواحد فى ٣١٩و
هذا الوجه ، فيجب أن يوصف بأنه واحد . وهذا الوصف يفيد فى التحقيق النفى ، وإن كان لفظه لفظ الإثبات ؛ ولذلك قلنا إنه لا يقال على هذا الوجه إنه واحد لنفسه ، لأن صفات النفى لا تُستحق للنفس ولا للعلل . والذى قال شيخنا أبو هاشم أنه واحد لا لنفسه ولا لعلة ، ذكره ، والله أعلم ، على جهة التقريب ، لأنه الذى بنى [1] أصل الـكلام فى هذا الباب .

فأما وصفهم الإنسان بأنه واحد ، فمن الناس من يقول إنه توسُّع ، لأنه فى الحقيقة جملة من الأجزاء . وإنما قيل إنسان واحد بمعنى أنه جملة واحدة ، كما قيل ذلك فى العشرة إنها عشرة واحدة . والذى قاله شيخنا أبو هاشم فى ذلك أن وصفهم للإنسان بأنه إنسان واحد حقيقة ، لأنه ، من حيث كان إنسانا ، وجب أن [2] لايتجزّأ ولا يتبعض . ألا ترى أن هذا الاسم لايقع على بعضه فخلّ فى الوجه

---

(١) بنى : بين خ .

(٢) وجب أن : وجباً خ .

الذى صار إنسانا محل الواحد فى الحقيقة الذى لا بعض له . وعلى كلا الوجهين يجب وصفه تعالى بأنه واحد على الوجه الذى ذكرناه .

ويوصف تعالى بأنه واحد فى القدم والإلهية إلى سائر ما يستحقه من الصفات النفسية ، وهذا عند شيخنا حقيقة . وهذه الصفة ترجع إلى معنى الإثبات ، لأنها تفيد ما هو عليه فى ذاته من الصفات النفسية .

وقد قال شيخنا أبو هاشم : إن وصف المنفرد بالصفة بأنه واحد فيه حقيقة ، ولذلك يقال فى سيد / القوم إنه واحدهم إذا انفرد بصفات اختص بها دونهم . ٣١٩ظ
وهذا الوصف ، وإن أفاد ما هو عليه ، جل وعز ، من الصفات النفسية ، فإنه يفيد أنه لا مشارك له فيها ، وذلك بمنزلة النفى فى بابه ، وإن لم يكن نفيا على الحقيقة .

وقد بيّنا من قبل أن شيخنا أبا على يصفه تعالى بأنه واحد على وجوه ثلاثة وأنها ترجع إلى القسمين اللذين ذكرناهما .

ويوصف تعالى بأنه فرد ، لأن معناه معنى واحد ، ولذلك يقال : إن فلانا فرد عصره ، كما يقال : هو واحد عصره . وقد قال شيخنا أبو على : إنه يوصف بأنه فرد منفرد فيما لم يزل ، ويعنى بذلك أنه لم يزل موجودا وحده لا موجود معه غيره ، وأنه لا شريك له ولا نظير . والأقرب فى وصفنا له بأنه فرد منفرد أنه يُستعمل على هذا الوجه ، ولا يراد به أنه لا يتجزأ ولا يتبعض ، ولذلك لا يكاد يستعمل ذلك فى الجوهر الواحد . ووصفه تعالى بأنه واحد على كلا الوجهين يجرى عليه فيما لم يزل .

فأما وصفه ، جل ثناؤه ، بأنه فَذٌّ ، فلا يصح على الحقيقة ، لأن ذلك يُنْبِىء عن قلة الشىء ، ولذلك يقال : لا يجيؤنا فلان إلا فذًّا ، يراد به قليلا .

فأما وصفه بأنه وَتْر، فلا يصح على الحقيقة، لأن ذلك لا يفيد كونه واحدا، وإنما يستعمل لتُفاد به التفرقة بين عدد الشفع والوتْر، ويدخل الواحد فى جملته كدخول الثلاثة والخمسة. وما يُروى عن رسول الله، صلى الله عليه، أن الله وِتْر يحب الوِتْر، فيجب حمله، إن صح، على المجاز، وأن المراد به أنه واحد.

٣٢٠و / ولا يجوز أن يوصف بأنه جزء؛ لأن هذه العبارة تُستعمل فى الأصل على جهة الإضافة إلى الكل؛ ولا يصح فى الحقيقة ذلك إلا على الجواهر التى يأتلف بعضها إلى بعض ويصح التجزؤ والانقسام فيها.

ولا يوصف تعالى بأنه صغير؛ لأن ذلك إنما يصح فيما يصح بأن يكبر بانضمام غيره إليه. ولهذا لا تُستعمل هذه اللفظة فى الأعراض على الحقيقة. فلا يجب، إذا صح وصفه بأنه كبير على الحقيقة على ما قدمناه، أن يصح أن يوصف بأنه صغير؛ لأن قولنا كبير قد يُستعمل على وجهين: أحدهما يقتضى الصغير، وذلك يصح فيه تعالى، والآخر بمعنى السيد، ولذلك[1] يصح فيه تعالى.

ولا يوصف تعالى بأنه شاذ، لأن استعمال ذلك فى الواحد مجاز، ولذلك لا يطرد فيه. وإنما يوصف المنفرد عند القوم فى بعض الأحكام أنه شذ عنهم على سبيل المجاز؛ فلذلك لا يصح أن يستعمل فيه تعالى.

ويوصف بأنه وحيد؛ لأن معناه معنى واحد. ومتى قيل فى الواحد إنه وحيد بمعنى أنه لا عشيرة له، فذلك مجاز على جهة التشبيه.

---

(١) لذلك: ذاك خ.

الكلام

فى وصفه سبحانه وتعالى بأنه غنى

قد بيّنا من قبل أنه يوصف ، جل وعز ، بأنه غنى ، وبيّنا أن حقيقة هذه الصفة نفى الحاجة عمن اختص بحال معها يصح الغنى والحاجة ؛ وبيّنا أن الجمادات لا يصح استعمال هـذه اللفظة / فيها ، من حيث لم تسكن بالحال التى معها يصح ٣٢٠ظ
الغنى والحاجة ، وذكرنا فيه جملة تغنى عن الإعادة . فيجب أن يوصف تعالى بأنه غنى على الحقيقة فيما لم يزل ولا يزال . وإنما يقال غنى عن الأشياء ، وإن كانت اللفظة تفيد النفى الذى لا يصح معنى التعلق فيه ، من حيث ثبت أن المحتاج يحتاج إلى غيره من المعانى التى يلتذّ بها أو تؤديه إلى ذلك . فلما كان كونه غنياً يفيد نفى ما تقتضى الحاجة إثباته ، لم يمتنع أن يتعدى كتعدّى الحاجة ، فصار فى هذا الوجه بمنزلة الإثبات . وعلى هـذا الوجه يقال فى العاجز إنه عاجز عن كيت وكيت ، من حيث كانت القدرة تتعلق بالغير ، فأجرى العجز فى هذا الوجه مجراه ، وإن لم يُثبت ذلك معنى على الحقيقة .

ولا يوصف تعالى بكل صفة تقتضى معنى الحاجة ، لأن كونه غنياً يمنع من ذلك ، ولذلك لم يوصف بأنه يسرّ ويفرح ويخاف ويرجو ويغتم ويشفق إلى ما شاكله ، لأن كل ذلك يقتضى جواز اللذة والألم عليه ، وقد بيّنا استحالتهما عليه ، جل وعز .

فأما ما رُوى عنه ، عليه السلام ، أنه قال : « إن الله لأفرح بتوبة عبده من الواجد ضالته » فهو من أخبار الآحاد التى ليست بمشهورة ، وإن صح فالمراد به

المحبة والإرادة ؛ لأنه تعالى يريد توبة العبد ويحبها ، فكأنه قال : إن توبة العبد أحب إلى الله من محبة صاحب الضالة وجود ضالته .

ولا يوصف ، جل وعز ، فى الحقيقة بأنه غيور ؛ لأن ذلك إنما يصح على من تجوز عليه اللذة فيغار على من يشتهيه ويلتذ به ويكره مشاركة غيره له فيه ؛ وذلك
٣٢١و يستحيل عليه تعالى . وما / يروى عنه ، عليه السلام ، أنه قال : « إن الله تعالى غيور يحب كل غيور » ، فإن صح فالمراد به أنه يكره الفجور والمعصية ككراهة الغيور ذلك فيمن يختص بمحبته من امرأة أو غيرها .

ولا يوصف بأنه شجاع ، لأن الشجاعة هى الجرأة على المكاره والأمور المخوفة ، وذلك يستحيل فعله ؛ فلذلك لا يقال ذلك فيه .

الكلام

فى جملة من الأسماء التى تجرى عليه فيما لم يزل وإن لم تفد فيما يختص به من الصفات الذاتية وما يتصل بذلك

اعلم أنه ، جل وعز ، يوصف بأنه شىء ، من حيث صح أن يُعلم ويُخبر عنه . وقد سمَّى نفسه بذلك بقوله تعالى : « قُل أىُّ شىءٍ أكبرُ شَهادةً قُل الله شهيدٌ »[1] ، وبقوله : « كلُّ شىءٍ هالكٌ إلا وَجْهَهُ »[2] . وإنما وصفناه بذلك ؛ لأن قولنا شىء يقع على كل ما يصح أن يُعلم ويُخبر عنه ؛ ولذلك تُسمّى به الأشياء على اختلافها واختلاف أوصافها وأجناسها ، ولو كان لقباً يختص شيئاً معيّنا ، لوجب أن يُختص به دون غيره . ولو أفاد جنساً أو صفةً لوجب أن يختص به دون غيره . وفى علمنا ببطلان ذلك دلالة على صحة ما قلناه .

فإن قيل : قد ادعيتم فى جملة هذا الكلام أشياء : منها أن هذا الاسم ليس بلقب ، ومنها أنه لا يفيد جنساً من جنس ولا صفة من صفة ، ومنها أنه يقع على كل معلومٍ مُخْبَرٍ / عنه ، فدُلوا على ذلك أجمع ليتم لكم ما ذكرتموه . ٣٢١ظ وكيف يصح أن تدعوا أنه ليس بلقب ومن قولكم أنه لا يفيد فى الحقيقة فيما يجرى عليه أنه يصح أن يُعلم ويخبر عنه ، وما لا يفيد لا يُستعمل فى الله تعالى على الحقيقة على ما قدمتموه من أن أسماء الألقاب لا تصح فيه ، جلّ وعزّ ؟ وإذا كان هذا الاسم يقع على كل ما يصح أن يُعلم ويخبر عنه ، فكيف يقال إنه

---

(١) سورة ٦ (الأنعام) : ١٩ .

(٢) سورة ٢٨ (القصص) : ٨٨

لا يفيد ؟ ولو صح القول فيه بأنه لا يفيد ، وإن كان هذه حاله ، لصح فى سائر الأسماء أنها لا تفيد ؟ وهلا قلتم إن هذا الاسم يفيد التفرقة بين ما يتعلق العلمُ به من الذوات وبين مالا يتعلق به العلم مما يختص الذوات من الأحوال ، فيكون مفيدا على هذا الوجه ؟ قيل له : إن هذا الاسم عند شيوخنا ، وإن كان يجرى على كل ما يصح أن يُعلم ويخبر عنه فإنه لا يفيد ذلك فيه . ولا يمتنع أن لا يقع الاسم إلا على ما يختص بصفة ، وإن لم يوضع ليفيده ، لأن قولنا جسم لا يقع إلا على الجواهر ، وإن كان لا يفيد ذلك فيها ، وقولنا زيد لا يقع إلا على موجود ، ولا يفيد ذلك فيه . وإنما قلنا إنه لا يفيد ذلك ، لأن قول القائل : رأيت شيئا ، ورأيتُ ، فى الفائدة سواء ، ولأنه لو قال قائل : رأيت شيئًا ، لم يفد ما يفيده قولنا رأيت سوادا معلوما ، فلذلك قلنا : إنه يقع على كل ما يصح أن يُعلم ، وإن كان لا يفيد ذلك فيه . إلا أنه ، وإن كان لا يفيد ذلك ، فمن حيث يقع على كل ما هذه حاله ، صار كأنه مفيد / فلذلك وصفنا الله ، جل وعز ، به . ولا يمتنع أن ٣٢٢و
يقال إنه فى حكم اللقب ، وإن لم يكن لقبا ، لأن اللقب هو ما عيّن الملقَّب وخصصه ليقع به التعريف الجارى مجرى التخصيص بالإشارة ، وذلك لا يصح فى قولنا شىء ، فمن هذا الوجه لم يكن لقبا ، وإن كان فى حكمه فى أنه لا يفيد . وقد بينا ما كان يقوله شيخنا أبو هاشم من أنه ، وإن كان لا يفيد ، فهو مخالف للقب ، لأنه لا يفيد لأمر يرجع إلى مسّماه ، لا إليه ، ولذلك يصح نقله مع بقاء اللغة ، ففارق اللقب وصار فى حكم المفيد ، فلذلك أجرى عليه ، جلّ وعزّ . وقد بيّنا ما يذهب إليه شيخنا أبو عبد الله وأنه يقول إن الواجب أن يقال : إنما أجريناه عليه تعالى سمعا من جهة المصلحة ، وإلا فمن جهة العقل يجب أن يكون كالألقاب فى امتناع إجرائه عليه سبحانه ، من حيث عُلم أنه لا يفيد . وقد بيّنا ما عندنا فيه . وأما شيخنا أبو على فقد قال إنه يجب أن يسمى بذلك ؛ لأنه لو لم يُسمْ به ، لوجب أن

يقال[1] إنه لا شيء ، لأنه ليس بين قولنا شيء ولا شيء منزلة ، وهذا يوجب نفيه . فإذا بطل ذلك وجب أن يقال إنه شيء من حيث كان ثابتا .

وقد بين شيخنا أبو هاشم فساد هذا الكلا بأن قال : إن قولنا « شيء » ليس بإثبات ؛ لأنه يقع على المعدوم كوقوعه على الموجود ؛ فليس بأنه يقال ، وحاله هذه ، إنه إثبات بأولى من / أن يقال إنه نفى ؛ فلقائل[2] أن يقول إنه تعالى لا يسمى بذلك ، وإن كان مثبتا ، فليس فى نفى الاسم نفيه ، كما ليس فى إثباته[2] . وبين أيضا أن قولنا « لا شيء » لا يفيد دون أن يقرن بغيره ، فيقال : لاشيء محدَثًا ، ولاشيء جسما أو مذكورا . وبين أنه يصح أن يقال : إنه جل وعز ، لا شيءٌ جسمٌ ولاشيءٌ محدَثٌ ، فتُنفى بذلك عنه الجسمية والحدوث . ٣٢٢ظ

وأما القول بأنه لا شيء بانفراده فإنه لا يصح . وقوله تعالى : « وقد خلَقْتُكَ مِنْ قَبْلُ ولمْ تَكُ شيئًا »[3] فإنما أفاد ، لأن فى الكلام حُذف ولم تَكُ شيئا مذكورا أو بينا ، لأن مخرج الكلام الامتنان عليه ، فلا يصح أن يُراد به إلا ماقلناه ، فوجب أن يكون ، جلّ وعزّ ، إنما يوصف بأنه شيءٌ ، من حيث صح أن يُعلم ويُخبر عنه على ماقلناه .

وإنما قلنا إنه لا يفيد جنساً من جنس ، أو صفة من صفة لأنه يقع على الأشياء على اختلاف أجناسها وأوصافها إذا اشتركت فى أنه يصح أن تُعلم وأن يُخبَر عنها ؛ فيجب أن تكون جاريةً على كل ذلك من غير أن تفيد الجنس أو الصفة .

فإن قيل : هلا قلتم إنه يفيد الحدوث أو الوجود ، فلا يجرى إلا على الحوادث فقط أو على الموجود دون المعدوم ؟ قيل له : لأن أهل اللغة قد أجروا

---

(١) يقال : نقول خ .
(٢) فلقائل ... إثباته : — م .
(٣) سورة ١٩ (مريم) : ٩

ذلك على الأمور المشاهدة ، وإن كان فيهم من يخطر بباله حدوثها أو اعتقد قدَمها ، ولذلك يبطل القول بأنه يفيد الحدوث[1] . وبعد ، فقد ثبت استعمال
٣٢٣و ذلك فيه تعالى ، وإن كان قديما ، وثبت أن من / اعتقد في الأجسام القدمَ فقد وصفها بأنها أشياء ، وذلك يُبطل هذا القول . على أنه ، جل وعز ، قد وصف المعدوم بأنه شيء بقوله ، جل وعز : « إنما قولُنا لشيء إذا أردناه أن نقول له كُنْ فيَـكُونُ » . وقد ثبت عن أهل اللغة تسميتُهم المعدوم بشيء ، وذلك يُسقط هذا القول .

وقد قال شيخنا أبو هاشم : قد صح أن القائل يقول : علمتُ شيئا موجوداً وعلمتُ شيئًا معدومًا ، ولو كان هذا الاسم يختص الموجود ، لوجب أن يكون قول القائل : « علمتُ شيئًا معدوما » متناقضا ، فإذا بطل ذلك عُلم أنه يجرى على المعدوم والموجود جميعا . وليس لأحد أن يقول : إن قولهم « علمت شيئًا معدوما » مجاز ، لأنه لا فَصْل بين هذا القول وبين قول من قال : إن قولهم « علمتُ شيئًا موجوداً » مجاز ، لأنهم يستعملون ذلك في الأمرين سواء ؛ ولذلك لا يستفاد بقول القائل « علمتُ شيئا » أن الذى علمه موجود أو معدوم . فصح بذلك أن هذه اللفظة لا تفيد جنسا ولا صفة ، وأنها تجرى على كل ما يصح أن يُعلم ويخبر عنه ، فيجب أن يُسمى تعالى بذلك .

وقد سُئل شيخنا أبو عبد الله عن هذه اللفظة ، هل يقال فيها إن لها حدًّا وحقيقة ، فامتنع من ذلك وأجراها مجرى اللقب ، وقال : إن الحقيقة إنما تصح في الأسماء التى تبين مسماه من غيره بما تفيده ، وذلك لا يصح في قولنا شيء .

٣٢٣ظ ويوصف / تعالى بأنه ذات ، لأن الغرض بذلك بتعارف المتكلمين أنه

---

(١) آخر الموجود من خ .

مما يصح أن يختص بصفات تبين من غيره . وقد ثبت أن هذه حال القديم تعالى، فيجب جواز ذلك فيه ، وإن كان لفظة ذات فى الأصل تُستعمل مضافًا لا مطلقًا ، ولذلك نقول : إنه عالِمٌ لذاته ، وإن ذاته ذاتٌ عالمةٌ قادرةٌ حيةٌ .

ولا يوصف بأنه معنى . قال شيخنا أبو على : لأن المعنى هو قصد القلب بالكلام إلى المراد ، ولذلك يقال : إن معنى هذا الكلام كيت وكيت ، وإن معناى بهذا الخطاب كذا وكذا ، ويقول القائل لصاحبه : ما معناك فى هذا الكلام ؟ ويقال : إنه ، جل وعز ، معنىّ ، بالتشديد ، لأنه المقصود بالكلام والإخبار ، فيصح ذلك فيه .

وقد تعارف المتكلمون استعمال هذه اللفظة فى العلل ، فيقولون : إن المتحرك متحركٌ لمعنى، ويقيمونه مقامقولهم : إنه متحرك لعلة . فعلى هذا الوجه ، لا يُستعمل فيه تعالى أيضاً .

وربما يقال فى الشيء المثبَت : إنه معنى ؛ كما نقول : إن التأليف معنى . فعلى هذا الوجه يجب أن يقال فيه تعالى : إنه معنى . لكن ذلك إنما يُستعمل فى هذا الوجه على هذا المجاز والتشبيه بالمقصد ؛ لأن ما يصح أن يقصد إليه أجرِى عليه الاسم الذى يتعلق بالقصد ؛ فلذلك لايستعمل فيه ، جل وعز .

فأما وصفه ، جل وعز ، بأنه نفس فلا يصح ؛ لأن حقيقة ذلك إنما تصح فى أجسام مخصوصة ، أو يستعمل ذلك على سبيل الإضافة فى/ذوات الأشياء ؛ ٣٢٤ فلذلك لم يستعمل فيه ، جل ذكره ، مطلقًا ، وإن ساغ عندنا أن يقال فيه ، جل وعز ، عالم لنفسه ، لأنه لا إيهام فيه على وجه .

وأما قولنا غير فإنه لا يستعمل فيه إلا على وجه الإضافة إذا زال الإيهام عنه. وكذلك قولنا وجه . ويوصف تعالى بأنه غير الأشياء ، ويراد بذلك أنه يختص

بصفات دونها أو يصح ذلك فيه دونها ؛ لأن هذا معنى الغيرية وإن كان من جهة اللفظ إنما قال إنه غير ، متى أختص بذكر دون ما قيل إنه غيرٌ له ؛ لأن كل شيئين ذُكرا بذِكرَيْن ، فلا فرق بين القول بأن أحدهما ليس هو الآخر وبين القول بأنه غيرُه .

وعند شيخنا أبي على ، أنه غيرٌ لغيره لنفسه ، ويقول : إن صفات النفى تستحق للنفس . وعند شيخنا أبي هاشم إنه غير الأشياء ؛ ولا يقال ذلك لأنه نفى، وإن كان يصفه بذلك ، جل وعز ، فيما لم يزل ولا يزال . وقد بينا القول فى ذلك وذكرنا أن الصحيح ما قاله شيخنا أبو هاشم وأن الكلام بينهما فى التحقيق خلاف فى عبارة ؛ فلا طائل فى إعادته .

ويوصف تعالى بكل صفة تجرى مجرى الاشتقاق من علم العالم به ، فلذلك يقال ، إنه معلوم مذكور مخبَر عنه . ولذلك قال شيخنا أبو على : إنه يقال إنه تعالى موجود فيما لم يزل ، بمعنى معلوم ؛ لأنه ، جل ثناؤه ، عالم بنفسه ، فهو موجود من هذا الوجه . ولا يقال : إنه مذكور فيما لم يزل ؛ أو مخبَر / عنه لاستحالة ظ٣٢٤
وجود الكلام والخبر من غيره ومنه فيما لم يزل ، وإنما يوصف بذلك عند وجود الكلام منه أو من غيره ، وإن صح أن يقال : إنه معلوم فيما لم يزل ، لأنه سبحانه عالم بذاته .

ولا يوصف تعالى بأنه حَسَنٌ لأن هذه اللفظة تُستعمل على وجهين :

أحدهما : فى الحَسَن الذى يُستجلى من جهة المنظر وغيره كالصورة الحسنة .

والثانى : يراد به أنه حادث لا يُستحق به الذم ، فصلا بينه وبين القبيح الذى يصح استحقاق الذم به ، وكلا الوجهين يستحيل عليه تعالى . وإنما يقال : إنه محسن ، إذا فعل الأفعال الحسنة أو الإحسان .

ولا يوصف تعالى بأنه كامل تام، لأن الكامل هو من تمت خصالُه وأبعاضُه، فيقال عند ذلك إنه كامل فى خصالِه أو فى أبعاضه ، ويقال إنه ناقص فيهما إذا قصر حاله عن حال غيره ، وذلك يستحيل فيه تعالى ، ولذلك لا يقال إنه تام أو وافر .

ويوصف تعالى بأنه قدوس ، ويراد به منزه عما جاز على عباده من اتخاذ الصاحبة والولد وعما ينسب إليه من العيب الذى يجب تنزيهه عنه .

ويوصف تعالى بأنه مُهَيْمِنٌ ، وهو الشهيد . قال الله تعالى : « وأنزلنا إليك الكتاب بالحق مصدقًا لما بين يديه من الكتاب ومُهَيْمِنًا عليه »[1] أى شاهدا عليه . وقيل إنه بمعنى أمين عليه . وقالوا : مهيمن مبنى من أمين ، كما بُنى نظير ومنتظر من منظار . قال الطرمَّاح : كفرع النظير النمف رهص الكوادن وقال النابغة : سل المنظر إذ سعى من القصد ، والأصل كان مؤيمن / ٣٢٥و ثم قلبت الهمزة هاء لقرب مخرجيهما ، كما قلبت فى أرقت الماء ، فيقال هرقت ، وقالوا : ماء مهراق والأصل فيه ماراق . وقالوا : أيهات وهيهات ، واناك وهناك ، فأبدلوا من الهمزة هاء . وأنشد الأخفش :

فهياك والأمر الذى إن توسعت   موارده ضاقت عليك مصادره

وأمين اسم من أسماء الله سبحانه . وقال العباس ، رضى الله عنه ، فى النبى صلى الله عليه وسلم :

حتى احتوى بيتك الميهمن من خندف عليا مسحبها النطق .

أراد حتى احتويت يا مهيمن من خندف عليا فأقام البيت مقامه .

ويوصف ، جل ثناؤه ، بأنه سبوح ؛ ومعناه أنه منزّه عن اتخاذ الصاحبة والأولاد وعن فعل القبائح .

(١) سورة « (المائدة) : ٤٨ .

وأما وصفه ، جل ذكره ، بأنه فوق الأشياء فيصح على طريق التقييد ، بأن يقال : فوقهم فى القدرة والعلم والحكمة ، فأما على الإطلاق ، فلا يصح فيه ؛ لأنه ينبىء عن الارتفاع فى المكان والمحاذاة ، وذلك يستحيل فيه ، جل وعز .

فأما وصفه تعالى بأنه قريب من الخلق على الحقيقة ، فلا يصح ، لأن القرب والبعد إنما يجوز على الأجسام ، ويصح ذلك على جهة المجاز ، من حيث كان عالما بنا وبأعمالنا لعلم القريب بما لاحجاب بينه وبينه وبقرب العباد إلى الله بالطاعات ، مجاز ؛ لأن المراد بذلك طلب المنزلة عنده ، ولا يراد به طلب القرب منه .

وقد قال شيخنا أبو على ، رحمه الله : إن الله تعالى لا يوصف بأنه حق على الحقيقة ، لأن ذلك عبارة عن الأمر الحادث الذى ينفصل به من الباطل ، ويتعالى / عن ذلك . وتأوّل قوله تعالى : « ذلك بأنّ اللهَ هو الحقُّ »(1) ٣٢٥ظ
على أن المراد به أن عبادة الله هو الحق وعبادة غيره هو الباطل . ويجوز أن يُعنى به أنه هو الباقى المحيى المميت المعاقب ، وأن ما يدعون من دونه هو الباطل أنه يبطل ويذهب ولا يملك لأحد ثوابا ولا عقابا .

ولا يوصف تعالى بأنه لطيف ، لأن حقيقة ذلك إنما تصح فيما يجوز عليه اللطافة والكثافة من الأجسام والجواهر ،والله يتعالى عن ذلك . ويجوز أن يقال مفيدا أنه لطيف التدبير والصنع .

وقال شيخنا أبو على ، رحمه الله : لا يوصف بأنه رفيق ، لأن الرفق هو الاحتيال للأمور والتوصل إلى ذلك ؛ ويستحيل ذلك على الله سبحانه .

ولا يوصف تعالى بأنه جميل نبيل لمثل ماله قلنا إنه لا يوصف بأنه حسن .

---

(1) سورة ٢٢ (الحج) : ٦ .

ولا يوصف بأنه يضحك ، لأن الضحك هو تفتح وإشراق يحصلان فى الوجه على بعض الوجوه ، وذلك لا يصح على الله ، تقدس اسمه ، ولذلك قالوا : تضحك الأرض من بكاء السماء ، إذا تفتحت بالنبات ، وإن جاز أن يقال : أضحَك غيرهَ .

ولا يوصف ، جل وعز ، بأنه يعجب ، لأن ذلك إنما يصح فيمن علم شيئا لم يعلمه عند ذلك التعجب ، وذلك يستحيل عليه ، عزّ اسمُه .

ولا يوصف تعالى بأنه يشبه الأشياء ، لأن الاشتباه بين الشيئين إنما يكون بالاشتراك فى صفـة النفس ، فـكل لفظة تفيد هذا الوجه إما لفظا أو معنى ، فيجب أن لا تستعمل فيه وأن لا يقال إنه يشبه الأشياء فى الحقيقة . / ومتى قيد ٣٢٦و على وجه يزول به الإيهام ، نحو القول بأنه يشبه الأشياء فى أنه موجود وليس بمعدوم ، ولا يشبهها فى أنه قديم وهى محدثة ، صح . وقد قال شيخنا أبو على ، رحمه الله : إن الاشتباه يقع بين شيئين على الوجه الذى ذكرناه وبمعنى الاشتباه فى المنظر والمجسّ ، وذلك لا يصح فيه ، جـل وعز ، فلذلك لا يقال فيه هذا القول .

وقال شيخنا أبو على رحمه الله : يوصف بأنه طاهر ، ويراد به أنه منزه عن الأفعال القبيحة وما يجوز على خلقه من صفات النقص ، وإن كان لا يصح أن يوصف به على غير هذا الوجه .

ولا يوصف بأنه نظيف ، لأن ذلك مأخوذ من إزالة الدرن والغسل ، وذلك لا يصح فيه .

ولا يوصف تعالى بأنه ذخر ، لأن ذلك إنما يستعمل حقيقة فيما يستند إليه . وهذه الجملة قد كشفت لك عما يصح أن يجرى عليه تعالى من الصفات لذاته

ولما هو عليه فى ذاته من صفات التوحيد وماشاكله . وجملة ما ذكرناه ينقسم إلى قسمين : أحدهما يفيد ما يختص به من الأحوال ، نحو كونه عالما قادرا ، والآخر يفيد نفى ما يستحيل عليه من الأوصاف ، نحو كونه غنيا واحدا . وينقسم من وجه آخر على قسمين : أحدهما يجرى عليه فيما لم يزل ، لأنه لا يفيد فى اللفظ ٣٢٦ظ ولا فى المعنى وجود غيره ، /ومنه مالا يجرى عليه فيما لم يزل ، لإفادته وجود غيره . وينقسم من وجه آخر : ففيه مايفيد حالا هو عليه ، وفيه ما يفيد ما يجرى مجرى الاشتقاق ، نحو وصفنا له بأنه معلوم إلى ما شاكله .

فأما الكلام فى صفات الأفعال وما يجرى مجراها ممايفيد نفى فعل مخصوص وفى وقت مخصوص وما يجرى عليه على سبيل اشتقاق من فعل له أو فعل للعبد ، فسوف نذكره فى آخر الكلام فى العدل ، لأن الكلام فى المعانى يجب أن يُقدم على الكلام فى الأسماء .

تم الكلام فى التوحيد

ويتلوه الكلام فى العدل

والحمد لله رب العالمين وصلواتُه وطيبُ سلامه على محمد وآله الطاهرين .

فرغ من نساخته ضحوة نهار الجمعة لعشر ليال خلون من شهر الله الأصم رجب المعظم من شهور سنة ست وستمائة بالمدرسة المنصورية بقرية حوث ، عمرها الله ببقاء مقيمها و بالصالحين من عباده . إنه سميع مجيب .

تمت المعارضة لبعضه والنظر فى بعضه ضحوة نهار ثانى فراغ نسخه وهو لإحدى عشرة ليلة من الشهر المذكور من السنة المذكورة بالمكان المذكور والمتولى لذلك محمد بن أحمد بن الوليد بحمد الله تعالى ومنه وصلى الله على رسوله سيدنا محمد وعلى آله وسلم .

فهرس

الجزء الخامس

فى أبواب التوحيد والعدل

(الفرق غير الإسلامية)

الصفحة

الصفحة